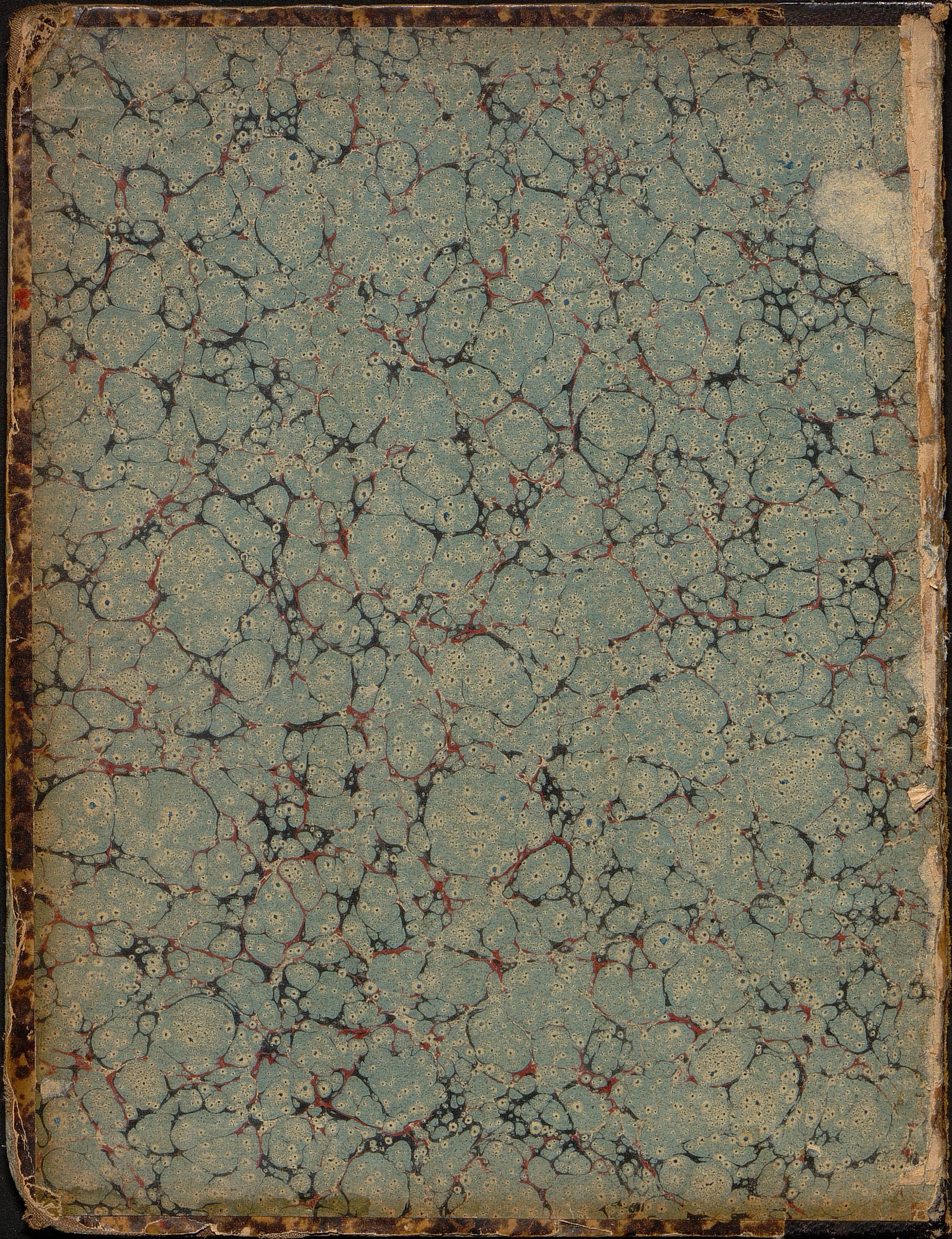
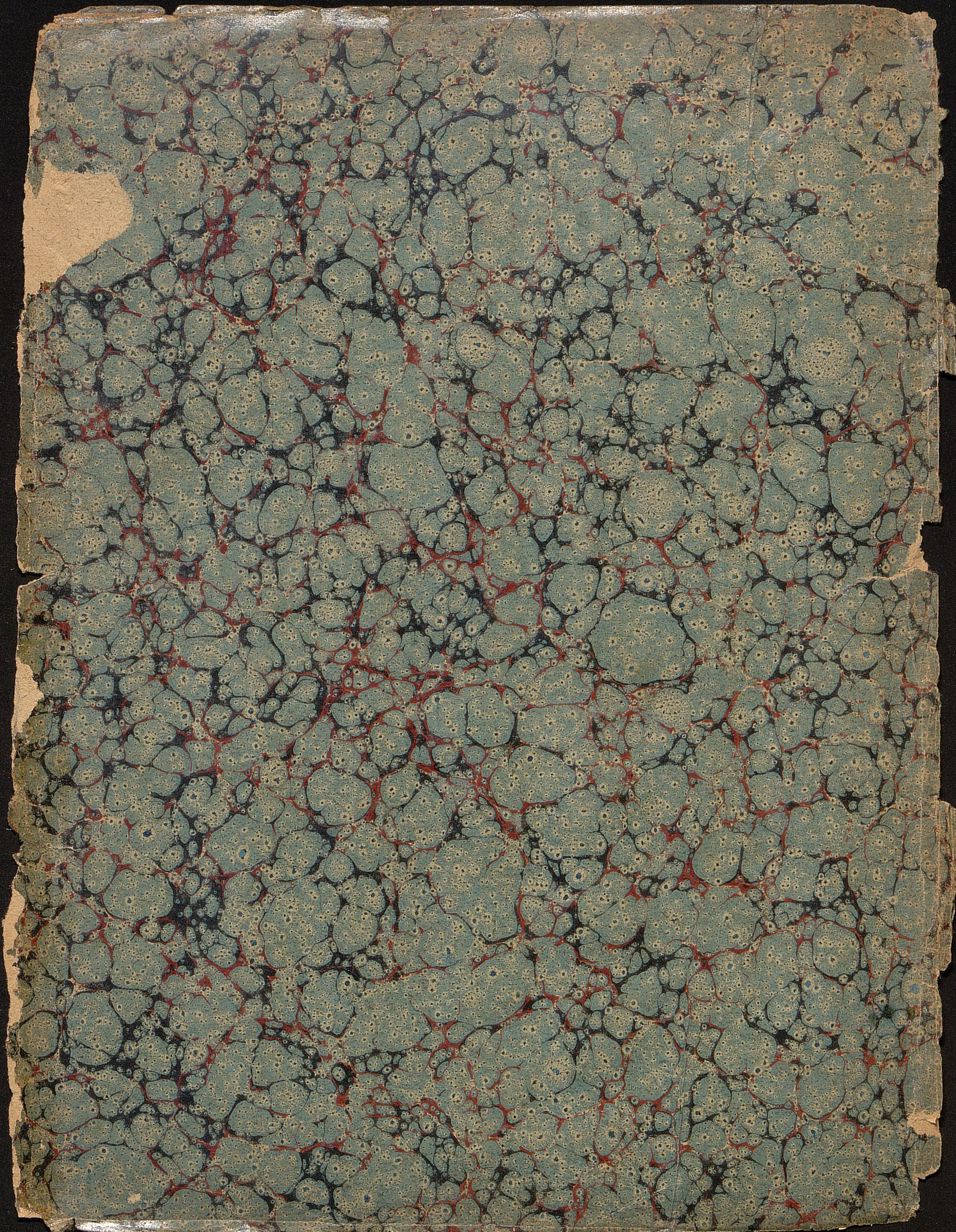

colorchecker CLASSIC
x·rite
mm

BOUTROUX

COURS
DE PHILOSOPHIE
1879-80







Baudrillart

13

Histoire de la philosophie moderne

1ère leçon

Bacon

Bibliographie et biographie.

Bibliographie

Joseph de Maistre : Examen de la philosophie de Bacon. (Ouvrage posthume publié en 1836, réquisitoire violent dirigé non seulement contre la philosophie de Bacon, mais contre toute philosophie).

Gassendi : Logique.

Voltaire : Lettres sur les Anglais.

Hume : History of England.

Dictionnaire de Bayle.

Macaulay : Critical and historical Essays, Londres 1851.

Charles de Rémusat : Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie, Paris 1857.

Craik : Lord Bacon. His writings and his philosophy. Nelle Ed. Londres 1868.

Albert Desjardins : De jure apud Franciscum Baconem, Paris 1862.

Jacquinet : Francisci Baconi de re litteraria judicia. Paris 1863.

7640

Liebig. Über Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung. Munich 1863. (Il a fait le procès à Bacon d'une façon extrêmement sévère).

Finch: On the inductive philosophy including a parallel between Lord Bacon and Aug. Comte as philosophers. Londres 1872.

Kuno-Fischer. Francis Bacon und seine Nachfolger. 2e éd. Leipzig 1875.

La vie de Bacon est exposée avec une infinité de détails par James Spedding (The Letters and ~~[illegible]~~ life of Francis Bacon. Londres 1862. 6 ~~[illegible]~~ vol.). V. aussi Rémusat & ~~et par~~ Kuno-Fischer dans les ouvrages cités plus haut. Biographie

Francis Bacon naquit à Londres en 1561; il était fils d'un jurisconsulte distingué. Elevé au collège de la Trinité à Cambridge, il commença dès cette époque à sentir le vide de la philosophie scolastique. Destiné aux affaires, il fut envoyé en France et attaché à l'ambassade d'Angleterre. Il passa deux ans à Paris, puis se mit à étudier le droit dans sa patrie, afin de se créer des moyens d'existence. V A 10 Rémusat

Devenu avocat habile, il fut nommé avocat extraordinaire au conseil de la reine Elisabeth. En 1592, il est élu membre de la Chambre des Communes; en 1604, il est nommé par Jacques I avocat ordinaire du roi; en 1617, garde du grand sceau; enfin, en 1618, lord grand chancelier. Jacques I le créa en outre baron de Verulam et le dota d'une riche pension. Au milieu de ses occupations politiques, il trouvait le temps d'étudier et d'écrire. Dès l'âge de 25 ans, il traça la première ébauche de l'Instauratio magna dans l'opuscule « Temporis partus maximus. »

En 1597 débuta comme philosophe par ses Essais de Morale & de politique. Cet ouvrage fut d'abord écrit en ~~latin~~ anglais; remanié et traduit en latin, il parut en 1625 sous le titre de Sermones fideles, sive interiora rerum.

Il eut des collaborateurs pour ses traductions; il en avait aussi pour ses lectures. (Il distinguait deux sortes de lectures, la lectio stataria et la lectio cursoria.) Les ouvrages de Bacon se succédèrent ensuite à courts intervalles.

Il prenait des aides pour cette dernière.

Bacon était rempli de l'amour de

(& de la passion des découvertes,
la science), mais il n'était pas moins
plein d'ambition politique. Pour se con-
server les bonnes grâces du roi, il avait
prêté son concours à certaines mesures
vexatoires : ainsi il avait vendu des char-
ges d'une façon illégitime et lui-même
avait accepté de l'argent des plaideurs.
En 1621, une opposition violente résolut
de mettre un terme à ces abus : on accusa
Bacon de corruption et de vénalité. Le
roi, qui désirait se tirer d'affaire lui
même, conseilla à Bacon de s'avouer
coupable. Une sentence du 3 Mai 1621
condamna le chancelier à perdre les sceaux,
à payer une amende de
être enfermé à la tour de ....., et on
le déclara indigne d'aucune charge publique.
Il n'était pas innocent, mais le châtiment
était trop grand ; en réalité, il servit de
victime expiatoire. Le roi lui remit
son amende et lui rendit la liberté, mais
non le pouvoir. Bacon acheva sa vie dans
la retraite et le travail. Il avait à
coeur d'appliquer les principes qu'il
donnait aux autres « Faire de nombreuses
expériences. » Il mourut à Highate en
1626.

Bacon ne fut pas seulement un philosophe : il y a une grande complexité dans sa vie ~~comme dans son caractère~~ : il a été jurisconsulte, politique, écrivain, historien, philosophe, En tout il est novateur ; il met les faits au dessus des abstractions. Comme jurisconsulte, il veut réformer les lois ; comme politique, il préside à l'union de l'Ecosse et de l'Angleterre ; comme historien, il dote son pays de l'histoire d'Henri VII, la première des grandes oeuvres historiques ; comme orateur et comme écrivain il a de la force et de l'éclat ; il abonde en métaphores ; comme philosophe, il est l'adversaire de la scolastique, l'apôtre de la science et de l'observation ; comme homme, son caractère n'est pas à la hauteur de son esprit : très faible, et d'une générosité allant jusqu'à la prodigalité.

Sa gloire comme écrivain fut très grande, et sa condamnation ne la diminua pas. Il n'eut pas le temps de faire une oeuvre achevée, tant à cause de son caractère que de ses occupations politiques. Son oeuvre se compose d'Essais de Fragments. —

on ~~[illegible]~~ esprit comme dans

qu'il ait possédées

Œuvres de Bacon

1597. Moral and political essays, traduits en 1625 sous le titre de Sermones fideles ~~etc~~ sive interiora rerum.

1605. On the ~~profession~~ science and advancements of human and divine learning, traduit en 1623 sous le titre De dignitate et augmentis scientiarum ».

1607, environ. Cogitata et Visa, publié longtemps après la mort de Bacon en 1653. Il forme la substance du 1er livre du Novum Organum.

1620. Novum Organum Scientiarum, le plus important des ouvrages de Bacon. Il est divisé en 2 livres: le 1er est relativement achevé (des idoles); le 2e est à l'état fragmentaire (de l'art d'interpréter la nature).

Impetus philosophici — Silva silvarum, sive historia naturalis.

Œuvres morales: De sapientia veterum etc.

La plupart de ces ouvrages n'étaient que des matériaux destinés à prendre place dans le grand monument qui devait embrasser toute science. Cet ouvrage total est l'Instauratio magna en 6 parties (1ère ptie De augmentis; 2e Novum

Organum ; 3e histoire naturelle, qui donne les expériences et les faits obtenus par l'observation ; la 4e, la 5e et la 6e partie devaient constituer la philosophie définitive. Cette seconde moitié de l'ouvrage ~~qui contient~~ aboutit à la science active qui doit conduire aux applications pratiques les plus belles.

Editions récentes des oeuvres de Bacon.

Bouillet : Oeuvres philosophiques de Bacon, 3 vol. in 8°. Paris 1834, sans valeur au point de vue du texte.

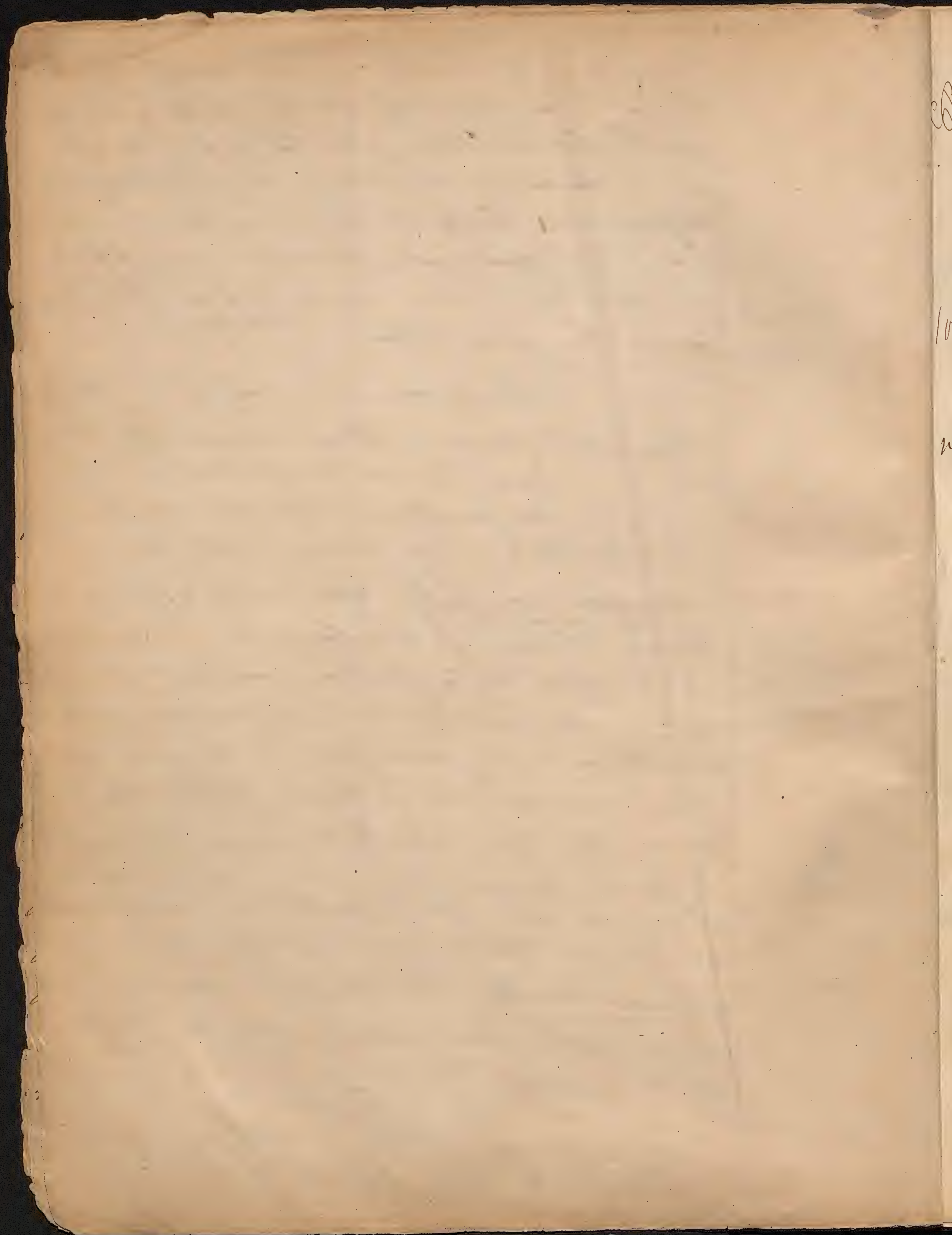
Riaux. Oeuvres de Bacon 2 vol. 1842.

Ellis, Spedding, Heat. The works of Francis Bacon baron of Verulam 7 vol. Londres 1862-1870, en 3 parties, suivant la nature des matières 1° oeuvres philosophiques et littéraires ; 2° juridiques ; 3° de circonstance

A cet ouvrage se rattache celui de James Spedding : The Letters and life of F. Bacon. Londres 1862. 6 vol. C'est la meilleure édition, ~~et~~ elle ~~est précédée~~ contient d'une excellente étude de Spedding sur la valeur de la philosophie de Bacon

Thomas Fowler. Bacon's novum organum edited with introduction, notes, etc. Oxford 1878.

Baudrillart



Belot

Rédaction II

Bacon (suite)

Division des Sciences

Une première question se présente à nous. L'œuvre de Bacon renferme deux parties principales, le de Augmentis, ~~qui comprend l'encyclopédie~~ ou division des sciences, et le novum Organum, qui expose la méth[ode] de scientifique. Dans quel ordre faut-il exposer ces deux parties. Kuno Fischer développe des raisons qui, selon lui, doivent

p. 127

nous déterminer à placer le novum Organum avant le de Augmentis. Dans un écrit antérieur au traité de l'Avancement des Sciences, intitulé on ne sait trop pourquoi *Valerius Terminus*, le chapitre X contient l'inventaire des connaissances acquises et le chapitre XI la méthode; de sorte que la première semble la première ébauche du de Augmentis et le second celle du Novum Organum. Mais ce dernier est beaucoup plus achevé, beaucoup plus complet que le premier; ~~dans~~ Kuno Fischer voit dans ce fait une raison suffisante pour prétendre que le novum Organum était, dans la pensée de Bacon, le premier ouvrage. Pour nous, il nous semble préférable de suivre l'ordre indiqué par Bacon, ~~lui~~ même dans le *valerius Terminus*. D'ailleurs le traité of the *Advancement of Learning* est aussi antérieur

ancogitata et Visa, première ébauche du Novum Organum.
Il n'y a d'ailleurs pas entre les deux grands ouvrages de Bacon une corrélation ~~si absolue~~ si exacte que l'un puisse être considéré comme l'introduction de l'[autre], souvent même on y rencontre une véritable contradiction.
Nous suivrons donc dans l'étude de l'œuvre de Bacon l'ord[re] suivi par l'auteur lui même, contrairement à Kuno Fischer qui se laisse trop souvent entraîner par son esprit de système.

De Augmentis

Le de Augmentis débute par une apologie des sciences. Les Sciences sont en butte à trois sortes de reproches. Les uns lui sont adressés par les théologiens, les autres par les politiques; les derniers enfin sont provoqués par les torts des savants eux mêmes.

1° Les théologiens reprochent à la science de mener à l'Athéisme. Bacon répond d'abord en citant la Bible. Remarquons ~~en passant~~ que c'est ~~chez~~ lui un ~~usage~~ procédé assez fréquent. Kuno Fischer prétend que c'est ici un accident qui provient de ce que l'ouvrage est dédié au roi Jacques I. Pour nous, il nous semble que le respect très sincère de Bacon pour la religion suffit à expliquer ce fait. Bacon insiste ensuite sur cette idée, si souvent reproduite, que la science reste d'accord avec la religion, si l'on ne se contente pas d'en aborder le seuil, et qu'on la pénètre plus profondément.
Peu de science ~~peut mener~~ induit à l'athéisme, beaucoup de science ramène à la religion. La considération des causes secondes peut nous ~~en~~ éloigner de Dieu, en nous habituant à penser que tout s'explique par elles seules.

peut-être

Mais si la science s'élève à la contemplation de l'enchaînement & de l'harmonie de ces causes de l'ordre universel, ~~nous sommes~~ elle nous ramène à l'idée d'une cause première et absolue. Ainsi, comme

I, 5. p. 43 le dit Bacon « Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere .... certissimum est »

2° — Les Politiques reprochent aux lettres et aux sciences d'amollir les esprits de les rendre impropres aux travaux de la paix et de la guerre. Bacon répond par des faits tirés de l'histoire. Les siècles les plus savants ont aussi été aussi les plus guerriers jamais non plus les états n'ont été mieux gouvernés que par les philosophes. [3° En ce qui concerne l'humble situation des savants, dont ~~Mais~~ ~~Il~~ insiste particulièrement sur cette idée, que la science devrait occuper dans l'état une place plus importante. La condition des savants et notamment des professeurs est beaucoup trop humble. Il faudrait la relever. A ceux qui dédaignent la jeunesse, il ~~Il~~ rappelle ce mot des Rabbins: Juvenes vestri

n rend par: is la science nporisable, Bacon

17. p. 53 visiones videbunt, et senes vestri somnia somniabunt. L'éducation est une des plus nobles missions de l'Etat, et l'état a eu tort de l'abandonner. Elle est devenue, et la remarque de Bacon est intéressante, comme un

I, 17, p. 54 monopole des Jésuites dont il dit: « Quorum quum intueor industriam sollertiamque tam in doctrina ~~quam~~ excolenda quam in moribus informandis, illud occurrit Agesilai de Pharnabazo: Talis quum sis, utinam noster esses. »

14

— On accuse enfin les savants de se mêler à des sciences remplies de superstitions, comme la magie, l'astrologie, l'alchimie. Mais ces sciences mêmes ont un coté ~~estimable~~ utile. L'Astrologie étudie l'influence des corps célestes sur les corps terrestres. La magie cherche les moyens de maitriser les forces naturelles. Si l'alchimie ne trouve pas des trésors elle fouille du moins le sol et étudie les corps de la nature. Ces sciences ont donc toutes à un certain point de vue leur utilité.

Il faut bien avouer pourtant que les savants ont des torts ~~bien~~ réels. Les scolastiques se livrent à des spéculations sur des choses que la raison ne peut atteindre ou qui n'ont pas de portée dans la vie pratique. De plus

I, 38 p 69 ils accordent trop à l'autorité. ~~Il~~ Bacon cite Jérémie: "State super vias antiquas et videte quaenam sit via recta et bona, et ambulate in ea", et ~~rappelle~~ énonce cet ~~proverbe~~ adage bien connu: Antiquitas saeculi, juventus mundi.

ajoute-t-il, On s'occupe trop de sciences particulières, sans se préoccuper de l'unité de la science, et de la philosophie qui les domine toutes. Enfin on ne vise qu'à bâtir des systèmes au lieu d'observer la nature.

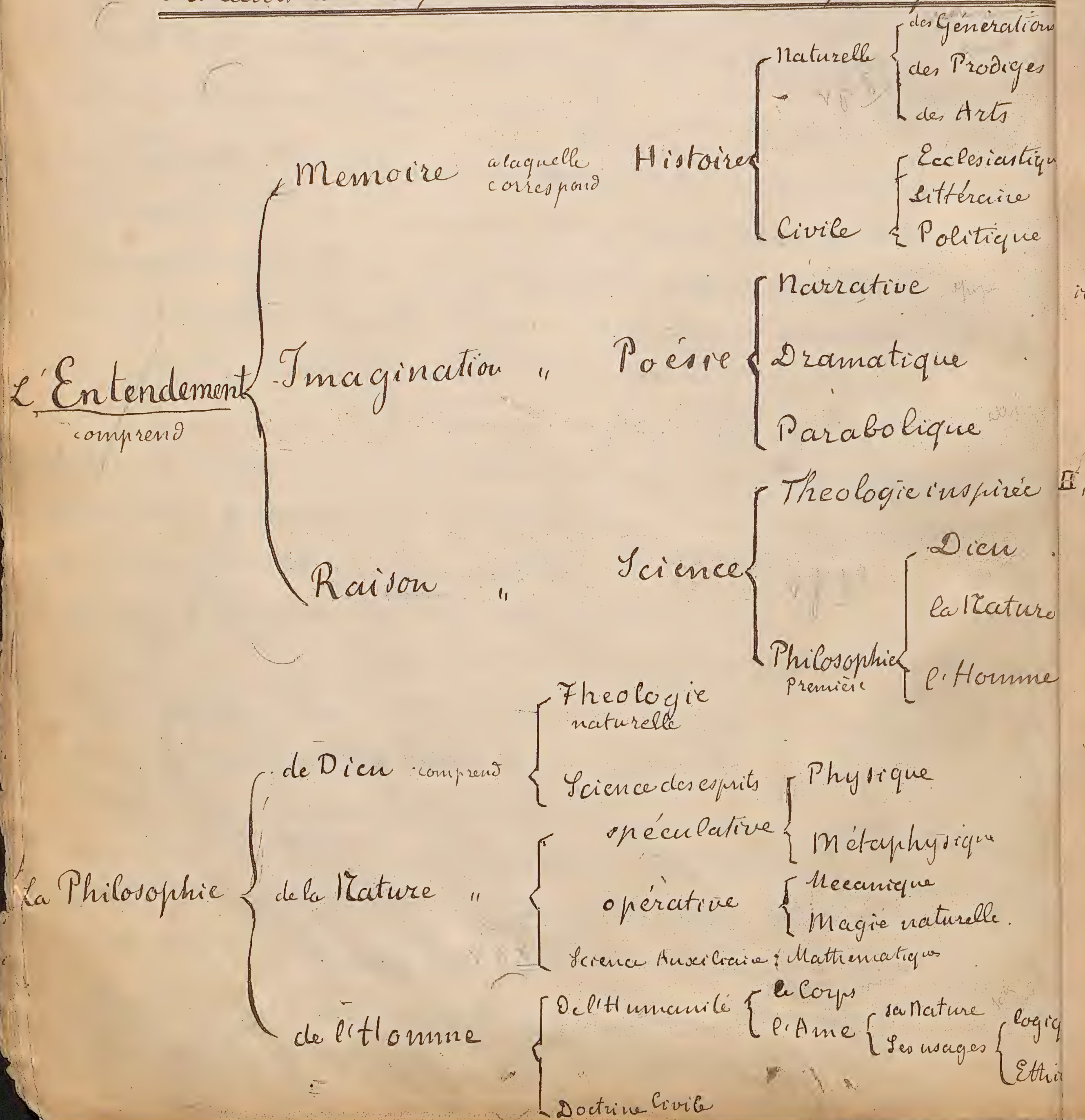
Apologie de la science

Après avoir réfuté les divers reproches qu'on a fait à la science, Bacon en aborde directement l'apologie. Il la relève d'abord au nom de la grandeur divine elle même. Car Dieu est l'auteur de ~~choses~~ la nature et la nature (c'est

~~Ant~~ q...
qui est l'objet de la science. [Au point de vue des choses divines et au point de vue des choses humaines, la science est également digne de toute estime. Nous voyons d'abord en effet que dans la création c'est plus encore peut être la science qui éclate que la puissance. Dans la hiérarchie céleste ce sont les anges de lumière qui sont au premier rang. Pour la religion enfin, ~~c'est~~ la science et la sagesse ont plus fait que la puissance manifestée par les miracles. Au point de vue des choses humaines Bacon remarque que l'antiquité reconnaissante divinisait les savants, les inventeurs, Prométhée, Cérès, Hercule etc personnifient la science et les découvertes des âges primitifs. La science en outre, et c'est là ~~une~~ l'idée la plus importante à signaler, nous rend plus puissants. Elle est un moyen de dominer les choses matérielles comme les êtres moraux. Knowledge is power dit un ~~dicton~~ adage anglais. Les Allemands disent aussi avec une allitération que leur permet les habitudes de ~~la~~ leur langue : Kennen ist Können

Qu'a-t-on fait pour les sciences? On a créé des écoles des bibliothèques etc. Il reste à créer des ~~autres~~ établissements spéciaux pour leur avancement, des sortes d'académies. Il faut aussi augmenter les traitements des professeurs, mettre à leur disposition les ressources nécessaires pour faire leurs expériences. C'est à l'État d'employer ces moyens. Ils ne sont pas à la portée du particulier. Celui-ci, comme un ~~M~~ ereme qui dans les carrefours

indique le chemin sans pouvoir lui même faire un pas, dressera le tableau des sciences, en ~~indiquant~~ signalant les lacunes. Le point de vue pratique est celui de Bacon, il veut avant indiquer quels sont les desiderata de la science humaine. Voici d'ailleurs la classification de Bacon dans ses principaux trai



Le Principe de cette classification est le suivant: « Partitio doctri-
I, 1, p.109 nae humanae ea est verissima quae sumitur ex triplici facul-
tate animae rationalis, quae doctrinae sedes est » Le principe
est interessant à considerer, parce qu'il est psychologique. Kant
adoptera également le point de vue subjectif dans la classification
des sciences. Mais chez Bacon il est loin d'avoir la même portée;
ce philosophe n'y insiste pas, et n'est même pas trop fidèle à
son principe. Le point de vue objectif, & aussi la considération de l'utili-
té pratique ont ~~aussi~~ également leur place dans cette classification, qui
manque ainsi entièrement d'une veritable unité.

ibid. « L'Histoire est proprement la science des choses individuelles
~~renfermées~~ localisées dans le temps et dans l'espace» c.a.d. des objets des sens
La Poesie a aussi pour objet des choses individuelles, mais
seulement faites à la ressemblance des choses réelles. Elle est
II, XIII, 1. comme le dit Bacon « Historiae Imitatio ad placitum »
La science au contraire ne s'occupe que du général et
de l'abstrait; elle tire des notions abstraites de la connais-
sance des objets individuels: ~~Mais~~ « individua dimittit »

Notons ~~en passant~~ le caractère inductif de cette classifi-
cation qui passe de la connaissance du particulier à
la connaissance du général, de l'Histoire à la science en
passant par la poésie. Mais Bacon ne développe pas
cette idée et rien n'autorise à ~~croire qu'il y ait~~ voir, sous cette
classification, une véritable théorie de la connaissance.

96

Histoire — II, II-XIII

L'histoire s'occupe des faits réels et individuels; par là elle se distingue, de la poésie d'un côté, de la science, de l'autre. — Le monde se composant de deux parties, la nature et l'humanité, l'histoire se divisera en histoire Naturelle et histoire civile — [Les œuvres de la nature sont

1° Naturelle

libres ou contraintes; libres si la nature agit seule et livrée à elle même, contraintes, si quelque autre puissance, ~~...~~ ~~...~~ la science l'art devien. Les œuvres libres de la nature sont elle mêmes normales ou anomales. De là résulte la division en histoire des générations ou des œuvres normales, et histoire des prodiges ou des œuvres anomales. L'histoire des œuvres contraintes de la nature, c'est l'histoire des arts — [L'histoire des générations traite de tous les êtres réguliers de la création, depuis les corps celestes jusqu'aux ~~...~~ êtres organisés et vivants. L'histoire des prodiges traite des erreurs de la nature. Enfin l'histoire des arts traite des œuvres (mécanique et expérim.) de l'homme. De ces trois parties, la première seule a été cultivée jusqu'ici. Bacon insiste sur la seconde, et montre le parti qu'on peut tirer de l'étude des exceptions pour connaître la règle. Il semble prévoir cette méthode féconde par laquelle on se sert de la folie pour connaître l'esprit, de la maladie pour connaître la santé etc.

(Comme elle de l'homme, vient dominer)

dit Bacon

2° Civile.

La société se montre à nous sous deux faces, l'Etat et l'Eglise. De là la division en histoire Ecclésiastique et en histoire Politique. Mais il accorde aussi une place importante à l'histoire littéraire. Les vues de Bacon sur ce dernier point sont intéressantes « Historia mundi, écrit-il, si hac parte fuerit destituta, non absimilis erit statuae Polyphemi

II, IV, 1, p. 118

érudito oculo, quum ea pars imaginis desit, quae ingenium et indolem personae maxime referat." L'histoire littéraire est donc pour Bacon ce qui exprime le mieux le caractère et le génie d'un peuple. C'est le lien moral entre les autres histoires. Bacon en trace un excellent programme. Cette histoire recueillera les diverses doctrines qui ont régné, elle suivra leurs migrations, étudiera leur extinction, leur restauration. Bacon recommande d'étudier l'action des milieux, de se replacer dans l'esprit du temps, d'évoquer pour ainsi dire le génie de l'époque. Il a un sens historique assez profond. Il distingue nettement deux méthodes : l'une qui consiste à raconter simplement, à exposer les faits ; l'autre qui juge, qui apprécie qui admire (ou condamne). Il blame cette dernière, qui interrompt le récit par ses dissertations. Il recommande la première. Il faut remonter aux sources mêmes et ne pas se contenter des ouvrages de seconde main. Mais tout en insistant sur la nécessité ~~d'étudier et~~ de connaître les faits avant tout, Bacon prétend ouvrir une voie intermédiaire entre un empirisme inintelligent et la construction syllogistique à priori. Choisir parmi les faits, voilà ce qui exprime le mieux la pensée de Bacon.

Histoire Politique
II, 5-10

Il faut mettre les histoires spéciales fort au dessus des histoires générales, qui manquent de vie et de fidélité c'est là une idée bien moderne et surtout bien angl[aise]. Dans une histoire universelle, la critique se relâche, l'attention faiblit; on tombe facilement dans le résumé qui est, comme le dit Bacon dans son style toujours [bien] imagé, la teigne de l'Histoire « Epitomas... tanquam Historiæ tineas... exsulare volumus ». On doit traiter des sujets parfaitement circonscrits comme le sont ceux de Thucydide, de Salluste, de Cés[ar] etc. Bacon n'aime pas dans l'histoire les thèses et les plaidoyers à moins que l'historien ne s'adresse spécial[ement] au politique, et n'ait en vue un but spécial en les introduisant dans son oeuvre. Il veut une histoire pragmatique. Lui même en a donné l'exemple dans son histoire de Henri VII.

Poésie

La Poésie a le même objet que l'histoire et la scie[nce] le monde. Bacon ne conçoit donc qu'une poésie objective. Nous admettons aujourd'hui, et même nous cultivons surtout la poésie personnelle, subjective. Pour Bacon la poésie doit seulement représenter les choses. Aussi dans sa division omet il le genre Lyrique. Il considérait d'ailleurs l'amour comme un sentiment d'ordre inférieur et peu capable d'inspirer l'intérêt. Il admet en

revanche et plaça à un rang beaucoup trop élevé la
poésie parabolique, qui à notre point de vue est
la moins poétique, celle qui existe le moins pour elle
cette poésie même. ~~Son~~ Le but est de mettre sous une forme agréable
et accessible ~~[illegible]~~ aux sens les vérités
relatives à Dieu ou à l'homme. Elle nous instruit
par des allégories. C'est en se plaçant à ce point de
vue que Bacon interprète d'une manière toute
symbolique les mythes de l'antiquité. Pour lui ce sont
~~les~~ des allégories. Cette sorte d'exégèse des mythologies
est un des points où Bacon voit une lacune à
combler dans la science. Il en donne d'ailleurs des exem-
ples, étudie particulièrement le mythe d'Eros (Voir
en partic. le de sapientia Veterum) Il ne voit aucun fonds
historique ou religieux à ces légendes; elles ne sont que
les ébauches de la science, ~~primitive~~ mise à la portée
des esprits ~~d'une humanité~~ encore dans l'enfance.
Tout est pour lui calcul, reflexion; il n'a pas con-
nu notre siècle, le sens du spontané. Aussi
n'a-t-il pas compris la Grèce. Son esprit a bien plus
d'affinités avec le génie Romain qui met le beau
au dessous de l'utile et ne voit dans l'un qu'un
moyen de parvenir à l'autre. Les Romains, aussi
considèrent surtout la poésie comme didactique
Jusque dans Lucrèce et dans Virgile ~~même~~ on
sent ~~encore~~ cette préoccupation. Aussi ce système d'interpréta-
tion que propose Bacon ressemble-t-il fort à

à celui de Chrysippe ~~et des Romains~~ (le plus romain des Grecs) (aux mêmes). Gervinus, nous pouvons le rappeler à ce propos, remarque que Shakspeare lui aussi a bien mieux compris les Romains que les Grecs, et les a peints avec beaucoup plus de vérité et de vie.

La Science

La Science a pour objet les causes. Celles ci sont naturelles ou surnaturelles. De là la division en Théologie et en Philosophie. La théologie inspirée se fonde sur la parole de Dieu. La Philosophie ne se sert que des lumières naturelles, ou de la raison. La Philosophie elle même se divise en 3 ~~objets~~ parties suivant les trois objets qu'elle étudie : Dieu, la nature et l'homme. Nous percevons la nature par un rayon direct, Dieu par un rayon réfracté ~~et qui passe~~ passant à travers les créatures, l'homme enfin par un rayon réfléchi. Mais Bacon ~~se~~ a ~~fait~~ aussi l'idée d'une Philosophie première, qui contiendrait les principes de toutes les Sciences ~~serait une science universelle~~. Cette science ne se confond pas pour lui avec la métaphysique, quoiqu'il lui applique parfois ce nom. La métaphysique telle qu'il l'entend dans son Encyclopédie des sciences, ~~est~~ c'est ~~qu'un pendant~~ le couronnement de la physique. Elle étudie les choses au point de vue des causes formelles & finales, comme la physique les étudie au point

Cf. Ch. Lévêque Rev. Phil. 1er sem. 1877 p. 120

[...]ainsi nous [...]e verrons,

(matérielles &

de vue des causes efficientes. Qu'est-ce donc que Bacon entend par cette Philosophie première? Elle est considérée comme la mère de toutes les sciences. Elle a deux objets. Observons d'abord que certains axiomes ont une valeur absolue et sont également vrais (suivant notre philosophe) dans tous les ordres d'idées. Ex.: Omnia mutantur, nil interit — Interitus rei arcetur per reductionem rei ad principia etc. L'universalité de ces principes et de quelques autres donnés en exemple par Bacon est loin d'être démontrée. Néanmoins Bacon semble avoir eu ici l'idée de l'analogie universelle, notamment de l'analogie qui existe entre le moral et le physique. ~~Cette~~ Bacon en toutes choses ~~...~~ tend à l'unité; il semble avoir aperçu celle qui domine toutes les sciences. Telle est sa conception de la philosophie première qu'il conçoit comme une sorte de Receptaculum axiomatum.

En second lieu il fait entrer dans cette science la connaissance de ce qu'il appelle les propriétés adventices des êtres. Traiter du plus ou du moins du possible et de l'impossible, du semblable et du divers, tel serait le second objet de la philosophie première. Mais Bacon veut que dans cet étude on se place au point de vue de la réalité et non à celui de l'abstraction, au point de vue physique et non au point de vue logique. Ainsi nous sommes en

présence de quelque chose d'analogue aux catégories de Kant. Kant lui aussi dira qu'il faut donner un contenu réel aux catégories. Bacon semble avoir conscience double ~~point de vue~~ aspect réel et logique des catégories. Ici encore, il est à une égale distance des purs empiriques et des purs logiciens. Mais il ne faudrait pas toutefois prêter à Bacon plus qu'il n'y a vraiment chez lui. Ce ne sont ~~dans~~ ~~ce~~ la philosophie que de courtes et légères indications, sur lesquelles même nous pouvons facilement nous tromper et qui n'ont sans doute pas (chez lui toute) la portée que nous sommes quelquefois tentés de leur attribuer. C'est un programme que Bacon a tracé, qu'il a mal (pour) suivi et qu'il n'a pas exécuté du tout.

Belot

Henri Bergson

3e Leçon

Bacon (suite)

Division des Sciences (fin).

La théologie occupe deux places dans l'Encyclopédie : il y a la théologie ~~naturelle~~ inspirée, qui est en dehors du domaine de la philosophie, et la théologie naturelle, qui y rentre. Entre ces deux théologies Bacon établit une complète solution de continuité, méthode bien anglaise, qui sépare, comme par une barrière, la foi et la raison. "Da fidei quae fidei sunt" ; telle est sa maxime. — Nous dirons quelques mots de ces deux théologies.

C'est à la fin du De Augmentis que Bacon traite de la théologie inspirée. Il la fait reposer uniquement sur la révélation. "Si les cieux, dit-il, racontent la gloire de Dieu, ils ne racontent pas sa volonté". Or, c'est de sa volonté qu'il est question dans la théologie inspirée. Et Bacon ajoute : "Quanto mysterium aliquod fuerit magis absonum et incredibile, tanto plus in credendo exhibetur honoris Deo." Par là même, il repousse le "Credo ut intelligam" de St Anselme et de la scolastique : car la scolastique, bien loin de consacrer l'asservissement de la raison à la foi, comme on le croit généralement, a essayé, au contraire, de les fondre et de les unir. Cette fusion de la foi et de la raison, Bacon la rompt, pour revenir au "Credo quia absurdum" de Tertullien. Mais tandis que Tertullien part de là pour ôter toute valeur à la raison, Bacon se borne à en limiter l'usage, et cela dans l'intérêt de la science comme de la religion. D'ailleurs il combat avec énergie la superstition : il dit que les vrais athées sont ceux qui ont sans cesse les choses sacrées à la bouche sans les avoir dans leur cœur, et se conforment aux pratiques, sans que leur esprit s'y associe.

— Mais comment une pareille théologie peut-elle être un

science? — Il en est ici comme du jeu et de ses règles. On est libre de jouer ou de s'abstenir; mais dès qu'on a consenti à jouer, il faut accepter les règles, les bien comprendre, les bien appliquer. De même, la raison doit d'abord expliquer les mystères, et ensuite tirer les conséquences des dogmes, comme par un syllogisme. Une pareille logique, bien ~~[illegible]~~ appliquée, rétablirait la paix entre les hommes. Telle est la théorie. Si maintenant on en vient aux détails, on voit facilement que Bacon est dominé par son profond respect pour la religion protestante anglicane. Et il n'y a guère lieu de se demander (avec de Maistre,) s'il est sincère, quand on considère le sentiment religieux très-vif que respire tout son ouvrage.

La Théologie naturelle proprement dite peut: 1° connaître Dieu par la nature, comme on connaît un artisan par ses œuvres; 2° réfuter l'athée, peut-être le convertir. Là s'arrête son domaine. Quant à connaître ce que Dieu a voulu ou fait pour le salut de l'homme, à réfuter la fausse religion & prouver la vraie, elle n'y peut songer. — Cette théologie se fait surtout remarquer en ce qu'elle préfère constamment, dans ses démonstrations, le matérialisme au spiritualisme. C'est des principes mêmes du matérialisme que Bacon déduit l'existence de Dieu. Il accuse Platon et Aristote d'avoir rendu Dieu inutile en spiritualisant la matière; il préfère Démocrite et Epicure, qui réduisent la réalité en poussière palpable, non en abstractions. Sans doute, dit-il, Dieu n'opère ordinairement que par l'intermédiaire des causes secondes, et ainsi, à ne considérer que les causes ~~directes~~ visibles des phénomènes, on pourrait nier Dieu. Mais si l'on considère l'enchaînement de toutes ces causes et l'harmonie du monde; si on ~~[illegible]~~

songe que cette matière, sans liens par elle-même, forme un tout compacte, on comprendra que cette matière est dirigée par un être extérieur et intelligent. (Serm. fid. XVI ; — De Augm. I, 5).

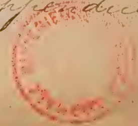
La Théologie naturelle a encore un autre objet : elle s'occupe des êtres intermédiaires entre l'homme et Dieu, des esprits, des anges. Sans doute il est interdit d'avoir commerce avec eux ; mais on peut les étudier d'une manière rationnelle et expérimentale. — Bacon admet donc la possibilité d'une pareille étude ; mais il ajoute qu'elle ne constitue pas un desideratum : elle n'a que trop occupé les théologiens, qui se sont perdus en subtilités inutiles.

Philosophie de la Nature. Elle se divise en Philosophie spéculative, ou recherche des causes, et Philosophie opérative, ou recherche des moyens de produire les effets.

La Philosophie spéculative se divise en deux parties, qui correspondent aux deux espèces de causes distinguées par Aristote et la scolastique (causes efficientes et matérielles, causes formelles et finales) : En d'autres termes, elle se divise en Physique et Métaphysique.

La Physique est intermédiaire entre l'histoire naturelle et la Métaphysique. Elle se divise en deux parties : la partie concrète, ou physique du ciel et du globe, et la partie abstraite, ou l'étude des qualités qui peuvent se trouver dans les corps les plus divers, comme la chaleur, le poids, etc. Bacon, en somme ne fait ici que distinguer, à sa manière, les qualités simples des qualités composées. — La seconde, ou partie abstraite, a deux objets. 1° structure ou schématisme de la matière (le dense le léger, etc), 2° appétits, ou tendances, ou mouvements de la matière.

Bacon réclame pour la Physique deux appendices :



1° un recueil de Problemata naturalia ; 2° les Placita antiquorum philosophorum, c'est-à-dire, une histoire de la philosophie. C'est qu'en effet sa ~~philosophie~~ physique traite de beaucoup de problèmes examinés par les anciens philosophes, en particulier, par les prédécesseurs de Socrate. Aussi ses indications sur une pareille histoire sont-elles précieuses. Bacon veut qu'on applique à cette histoire une méthode nouvelle. Jusqu'ici, ou bien on s'est demandé, sur un sujet donné, les opinions des divers philosophes, (Plutarque, Aristote) etc ; ou bien on s'est borné, comme l'a fait Diogène Laërce, à des biographies isolées. Mais l'histoire vraie de la philosophie, ce serait d'étudier, d'une manière suivie, chaque tendance philosophique. Bacon lui-même en a [quelque peu] donné l'exemple, et on peut tirer de ses ouvrages des indications sur les divers philosophes : elles éclairent sa pensée, sans cependant être toujours d'accord avec elles-mêmes ; Ainsi, Aristote est mieux traité dans le De Augmentis que dans le Novum Organon. Ses préférences sont pour les philosophes antésocratiques, Empédocle, Anaxagore, mais surtout Leucippe, Parménide, et Démocrite. Pythagore est maltraité, et pour cause : c'est un "abstracteur." ~~Or~~ Socrate n'a pas rendu service à la science, en la détournant de l'observation ; après lui, la spéculation se substitue à l'expérience. Platon a tourné la science de la nature en théologie. Sans doute, Aristote a fait grand cas de l'expérience : mais la logique [chez lui,] l'emporte, et il a corrompu la philosophie par la dialectique. De ce moment date le divorce entre l'expérience et le raisonnement ; il n'y eut plus que des "mécaniques," pratiquant un empirisme grossier, ou des scolastiques, raisonnant dans le vide : car c'est le pur empirisme qui a conduit aux découvertes de la poudre

et de l'imprimerie. Enfin se produisit une révolte contre la scolastique et la naissance d'un esprit nouveau, qui doit guider le présent ouvrage. La science vraie tient le milieu entre l'empirisme mécanique et le raisonnement spéculatif.

Métaphysique. Elle se compose de deux parties, correspondant 1° aux causes formelles, 2° aux causes finales. Bacon définit les causes formelles "rerum causas essentiales, seu veras differentias". Quelques-uns, dit-il, accordent que la recherche des causes formelles serait très élevée; mais nient qu'elle puisse réussir: ils ressemblent ~~aussi~~ à ces lâches explorateurs qui, ne voyant que le ciel et la terre, déclarent qu'on ne peut trouver des terres nouvelles. Et il ajoute: "At manifestum est Platonem, virum sublimis ingenii qui velut ex rupe excelsâ omnia circumspiciebat, in suâ de ideis doctrinâ, formas esse (verum) scientia~~rum~~ objectum ~~vidit~~ vidisse (III, 4, p. 11)"; heureux, continue-t-il, s'il n'avait pas séparé les formes de la matière. De cette séparation résulte qu'il a traité les formes théologiquement, ce qui a corrompu sa philosophie naturelle. — Mr Ellis pense que Bacon a ici en vue le Philèbe. Mais pourquoi ce reproche adressé à Platon d'avoir transformé la science en théologie? — C'est, dit M. de Rémusat, parce que les idées de Platon sont d'essence divine. — Mais ne serait-ce pas plutôt parce que Platon sépare les formes de la matière, et que, suivant les scolastiques, les formae (separatae? [divinae seules sont]) ~~sont toujours divines~~?

Bacon distingue les formes simples (dense et rare, chaud et froid) et les formes composées (air, eau, arbre etc.; en d'autres termes, il distingue les formes proprement dites des espèces. Il se peut bien, dit-il, que ces dernières soient impénétrables; mais les formes simples pourront être découvertes, pourvu qu'on a

recours à l'expérience, On s'approchera ensuite, peu à peu, ~~de plus en plus~~ de cette unité dernière qui est le sommet de la philosophie naturelle.

Car telle est la hiérarchie : l'histoire naturelle est la base, la physique la première assise, et la métaphysique le sommet.

Et voilà pourquoi la philosophie première de Bacon ne se confond pas avec sa métaphysique. La philosophie ~~abstraite~~ prem est ce qu'il y a de plus abstrait, de plus général ; elle s'occupe des formes les plus basses. La métaphysique s'occupe de ce qu'il y a de plus concret : elle est au sommet.

La métaphysique est encore ennoblie par l'utilité pratique de la connaissance des formes, qui abrège les recherches en dirigeant l'expérience, et émancipe la raison humaine en lui découvrant les plus vastes horizons. C'est par la connaissance des causes qu'on arrivera à produire les effets, et c'est en cultivant la métaphysique que l'homme pourra réaliser ce proverbe de Salomon : « non arctabuntur gressus tui... »

Les causes finales sont mal placées dans la ~~métaph~~ physique, où elles corrompent la science en s'opposant à la recherche des causes efficientes. Ainsi à quoi peut servir, pour expliquer la formation des yeux, une phrase comme celle-ci : « Les paupières munies de poils sont comme des haies, placées là pour protéger les yeux ? » – Platon, Aristote, Galien, ont sans cesse donné dans ce travers ; mais Aristote est plus coupable encore que Platon, car il plaçait les causes, non pas en Dieu, comme Platon, mais dans la nature. Aussi ceux qui ont éliminé des choses le dieu, l'esprit, comme Démocrite par exemple, ont-ils philosophé plus profondément que Platon et Aristote, « quia causas finales semper calcaverunt ». Chose curieuse

C'est à ce moment même que Harvey découvrait la circulation du sang, par une considération de ~~causes~~ finalité.

Ce n'est pas à dire, ajoute Bacon, que les causes finales ne soient pas vraies : mais il faut les séparer des causes efficientes et distinguer les deux études. D'ailleurs cette exclusion, loin de mettre en péril la croyance à la Providence, la confirme : car la sagesse de Dieu est d'autant plus grande et plus merveilleuse, si, la nature ~~ayant fait~~ faisant une chose, Dieu en tire une autre. Ne semble-t-il pas qu'ici Bacon assimile Dieu à l'homme, qui trouve la nature toute faite, et ~~en profite~~ l'utilise ? ?

Philosophie opérative. Elle se sert, pour un intérêt pratique, des propriétés constatées de la philosophie spéculative. Ainsi à la physique correspond la mécanique ; à la métaphysique en tant que recherche des formes, correspond la magie naturelle ; mais en tant que recherche des causes finales, elle n'engendre aucune science pratique : et c'est en ce sens, et en ce sens seulement, que Bacon a appelé cette recherche "stérile" : elle est stérile (comme n'engendrant aucune science opérative.

(non comme n'ayant aucune utilité, même intellectuelle & morale, mais)

Par magie, Bacon entend l'emploi des forces naturelles conformément aux découvertes de la science, pour l'accroissement du pouvoir de l'homme. Il y a ici dans la pensée, comme dans l'expression, quelque chose de mystique : il y a cette conviction que la physique et la métaphysique nous feront pénétrer dans la nature et agir à sa place, en nous substituant à elle. L'idée n'est pas exempte d'un certain merveilleux, mais c'est un merveilleux qui doit être obtenu, pour ainsi dire, scientifiquement.

La Philosophie naturelle réclame une science auxiliaire : la mathématique. À vrai dire, celle-ci n'existe pas pour elle-même c'est une servante (ancillarum loco), tout comme la logique. L'objet des mathématiques, en effet, n'~~est~~ existe pas substantiellement. La quantité, dose de la matière, en est une forme essentielle, il est vrai ; c'est la forme la plus séparable, et voilà pourquoi elle a été cultivée plus tôt, car l'homme a un goût naturel pour les abstractions. L'orgueil des mathématiciens a voulu décerner à cette étude le premier rang : au point de vue de l'utilité, ce n'est qu'une science auxiliaire. – Et ici nous touchons du doigt la grande différence entre Bacon et Descartes. Bacon, qui cherche l'utilité, relègue les mathématiques à une place inférieure ; Descartes cherche la certitude, et la certitude étant, pour ainsi dire, l'étalon | des sciences, il place les mathématiques au premier rang.

p. la valeur

Les mathématiques sont pures ou mixtes (appliquées). Bacon signale les services que les mathématiques mixtes peuvent rendre à la mécanique et à la physique, qui sont ainsi appelées au plus grand avenir.

Philosophie de l'Homme. Pour nous, cette philosophie est la fin de toutes les sciences ; ~~pour Bacon~~ elle n'en est qu'une partie au point de vue de la nature. L'homme peut être considéré soit isolément (philosophie de l'humanité), soit en société (doctrine civile). – La philosophie de l'humanité avant de se subdiviser |, doit étudier l'homme en général, les misères et les perfections de sa nature, l'alliance de l'âme et du corps, les influences des maladies du corps sur l'âme, des passions de l'âme sur le corps ; enfin, se demander comment le corps

en étude du corps et l'âme,

manifeste l'âme, et réciproquement. (étude des physionomies, des songes, etc). Elle se subdivise en science du corps (médecine, cosmétique, athlétique, science de la volupté), et science de l'âme. Pour ce qui concerne la science du corps, nous ne parlerons que de la médecine. Bacon signale l'utilité d'une méthode théorique; adversaire de l'empirisme, il recommande l'anatomie, l'étude de l'histoire des maladies, la vivisection; il veut qu'on cherche le pourquoi, et non qu'on s'en remette au pur hasard). — Quant à la science de l'âme, elle se divise en science de la nature de l'âme, et science de son usage.

La science de la nature de l'âme étudie l'âme rationnelle et l'âme sensitive au point de vue de leurs substances et de leurs facultés. Pour leurs substances, elle établit une séparation

(Spiraculum)

absolue entre l'âme rationnelle| et l'âme sensitive, la première, surnaturelle, créée, émanée du souffle divin; l'autre purement

engendrée,

naturelle, existant chez les animaux, et n'étant, chez l'homme que l'instrument de l'autre. Aussi l'étude de la première est-elle renvoyée à la théologie: la philosophie ne peut qu'en constater l'existence; elle n'étudie pas la création.

Les principales facultés de l'âme rationnelle sont: l'entendement, l'imagination, la raison, la mémoire, l'appétit, la volonté, etc. Bacon veut qu'on recherche l'origine de ces facultés physiquement.

A cette étude, il joint deux appendices: la Divination et la Fascination. Il admet la divination, même naturelle, c'est à dire spontanée, intuitive, dans le sommeil, dans l'extase. Il admet aussi la fascination, produite, non par les esprits, mais par l'action puissante que nous exerçons sur l'imagination de nos

semblables. Ici encore Bacon semble admettre le surnaturel, mais en le ramenant à la science.

Quant à l'âme sensitive, elle se compose de deux facultés : le mouvement volontaire et la sensibilité.

La Science de l'<u>usage</u> de l'âme comprend deux parties la logique (usage de l'entendement) et l'éthique (usage de la volonté). La logique se divise en ars inveniendi, ars judicandi, ars retinendi, ars tradendi. – Le premier de ces "artes" est le plus important, car il se rapporte à l'idée maîtresse de Bacon. Bacon commence par constater que les découvertes ont été dues, jusqu'à présent, au simple hasard. Quant à la ~~La~~ philosophie elle ne dispose que de l'induction dialectique et du syllogisme, procédés également stériles, car l'induction se borne à une simple énumération de faits entre lesquels elle ne choisit pas, et le syllogisme peut très-bien partir d'une majeure fausse. Un art nouveau est donc nécessaire, ars indicii, art de discerner les faits instructifs et révélateurs. Il comprend deux parties ; l'expérience savante, qui passe d'une expérience connue à une autre nouvelle, et le Novum organon, qui passe des expériences, connues ~~aux inconnues~~ aux axiomes, & de ceux-ci à de nouvelles expériences.

L'Ethique se divise en éthiques spéculative et pratique. La première recherche le modèle du bien : l'autre cultive la volonté, et la forme au bien : c'est la ~~moins~~ plus utile. L'Ethique spéculative s'occupait, chez les anciens, du souverain bien et de la béatitude : de là des discussions infinies auxquelles le christianisme a coupé court en plaçant le souverain bien dans un autre monde. Reste le bien relatif, c'est à dire,

l'utile, le seul dont s'occupe la philosophie. L'utile a deux formes : bonum suitatis, bonum communionis ; ce dernier doit toujours l'emporter. La grande erreur des anciens a été de mettre la vie contemplative au-dessus de la vie active : c'est le contraire qui est vrai ; la science n'existe que pour la pratique. A Dieu seul et aux anges le droit d'habiter les temples sereins dont parle le poète : l'homme doit s'acquitter des devoirs de la vie « omnia vitoe munia subire ». Les anciens ont ~~énormément~~ extrêmement exagéré le sentiment de la dignité personnelle.

La culture de l'âme est la partie la plus importante. Aristote [on a eu l'idée, mais] n'y a pas réussi. Objectera-t-on que c'est l'affaire de la théologie ? Sans doute ; et en parlant de la théologie, Bacon lui attribu~~ait~~ la médecine de l'âme : mais pourquoi, dit~~-il~~-il, empêcher la morale d'être son humble servante ? La maîtresse abandonne les détails à sa servante. De même la théologie est souveraine, mais la morale lui offre ses services. [Ainsi parle Bacon, à propos de la théologie, mais] Quand il s'agit de la philosophie morale, de même, tout change. Ici, le but sera la santé de l'âme : il faut rendre l'homme « fortem et agilem ad omnia vitoe munia ». A vrai dire, il n'y a pas de règle universelle, de panacée. Il faut considérer les caractères, les passions de chacun. On peut recourir à l'habitude ; encore faut-il la greffer sur une inclination naturelle.

Doctrine civile. Elle est moins difficile que la morale, parce qu'on dirige plus facilement les masses que les individus. Elle comprend trois parties : 1° De Conversatione, 2° De Negotiis, 3° De Republica. La seconde partie, à laquelle

nous nous ornirons, traité de l'art de faire son chemin dans le monde, "sapere sibi". Bacon a l'idée d'un traité qui serait intitulé : "Faber fortunæ." La condition essentielle pour arriver, est d'avoir une connaissance exacte et des autres et de soi-même

Ainsi, d'un bout à l'autre, l'encyclopédie baconienne est dominée par cette pensée. "savoir, pour pouvoir." Bacon demande un siècle pour être compris, et beaucoup de siècles pour que ses idées soient réalisées.

4e Leçon

Bacon (Novum Organum : ~~1ère partie~~ pars destruens)

Dans la partie du de Augmentis qui traite de la logique, nous avons vu Bacon diviser l'ars judicii, requis selon lui pour les progrès de l'ars inveniendi, en deux parties : 1° experientia litterata, ou art de passer des expériences connues à des expériences nouvelles 2° le novum organum proprement dit, ou art de passer des expériences aux axiomes, c. à. d. aux propositions générales, et des axiomes à de nouvelles expériences. ~~Cette~~ seconde partie a été renvoyée à un traité spécial : le novum organum, seconde partie de l'Instauratio magna. Nous y joignons | l'experientia litterata. Quelle serait l'esprit et l'objet de cette méthode nouvelle ? ~~Quelques idées sont des conjectures seulement~~. Si l'on se demande quelles sont les idées directrices de Bacon, on trouve qu'il avait été frappé par l'invention de l'imprimerie, de la poudre à canon, de la boussole, et surtout par la découverte de l'Amérique faite au hasard. Christophe Colomb avait procédé scientifiquement, et avait réussi à force de conviction. Bacon célèbre avec enthousiasme les bienfaits des inventeurs ; il fait remarquer que les anciens les ont héroïsés et il dit que leurs actions sont supérieures à celles des politiques qui travaillent pour une époque seulement, tandis que les inventeurs travaillent pour tous les temps. Les inventions sont comme une imit[ation] de l'oeuvre divine elle-même. Ce qu'il admire, c'est l'empire de l'homme sur les choses, l'homme se soumettant la nature, qui n'est pas faite pour lui. | même Bacon a été dominé par une idée part[iculière] fort en faveur au moyen âge, l'idée de faire de l'or (Livre II ; aphor[isme]) Bacon lui aussi voulait faire de l'or ; il a eu en vue très expressém[ent] de trouver une méthode pour en faire. Sa méthode était moins ~~[illegible]~~ empirique que celle des alchimistes. D'une manière générale, il pensait avoir plus de chances de réussir, parce qu'il procéderait à la ma[nière] de Colomb, suivant une méthode déterminée. [D'une manière g[énérale] quelle prise l'homme a-t-il sur la nature ? ~~ad~~ operâ nihil al[iud] potest homo quam ut corpora naturalia admoveat | vel amoveat (N.O. ; l. [...]) Tout ce que peut l'homme, c'est éloigner ou d'approcher le[s corps] ; le reste c'est la nature qui le fait. ~~[illegible]~~ C'est | donc la nature désignée qui opérera d'après ses lois propres. La première [condition] pour faire des découvertes est de connaître les [illegible]

nature. La science et la puissance coïncident donc, ce que la science appelle cause devient un moyen d'arriver au but. Natura enim non nisi parendo vincitur (aph. 3; cf. aphorisme 129 Naturae non imperatur, nisi parendo). Compter sur le hasard est s'exposer à être déçu. Le hasard opère sans suite. Par la science, on opère sûrement (aphorisme 92). [Comment acquérir cette science? Il en est de l'esprit comme du corps. La main abandonnée à elle-même est impuissante; il en est de même de l'esprit abandonné à lui-même, comme le prouve l'état stationnaire des sciences. Un boiteux qui marche dans la bonne voie arrive plus vite qu'un bon coureur qui marche dans une mauvaise voie. Il y a plus. Quand on est en possession d'un bon outil, il n'est presque plus nécessaire d'avoir de l'adresse. Demandez au plus habile dessinateur de faire une ligne droite sans règle, il échouera; donnez à un enfant une règle, il réussira. On trouvera la vérité par l'application rigoureuse de cette méthode qui mettra les esprits de niveau, et dispensera du génie. Bacon en aura eu pour tout le monde.

Quel sera le caractère de cette méthode? Bacon ramène à deux les méthodes employées jusqu'à lui: celle d'Aristote et celle des alchimistes. Bacon pense au syllogisme d'Aristote et à l'empirisme des alchimistes. Le syllogisme d'Aristote est une méthode abstraite qui substitue les mots aux choses. Quant à celle des alchimistes, c'est un empirisme grossier, qu'il méprise; il lui préfère | encore la dialectique d'Aristote. Cette appréciation de la logique d'Aristote et de l'empirisme domine le N. O. (l. 1; aph. 116). [Tel est l'esprit, et l'objet du Novum organum. Cela ressort manifestement du titre seul de l'ouvrage: Novum organum sive indicia vera de interpretatione naturae et en titre des aphorismes Bacon met: de regno hominis. Toute la pensée de Bacon est dans ce titre.

Le Novum organum a pour objet de substituer aux méthodes abstraites ou empiriques une méthode réelle, une méthode pénétrant dans les secrets de la nature, et nous permettant de produire. Mais, dit Bacon, cette tentative n'est-elle pas singulièrement présomptueuse? Comment une méthode qui a pour elle l'autorité, le prestige devrait-elle être rejetée? Est-ce que l'antiquité n'est pas la meilleure preuve de la vérité? C'est, répond-il, la suprême pusillanimité d'attribuer une valeur infinie à la parole des auteurs et de méconnaître l'autorité du temps. Car la vérité est dite fille du temps, non de l'autorité; veritas filia temporis, non autoritatis.

Le N. O. se divise en deux livres, dont le premier que Bacon appelle: pars destruens et pars praeparans traite des causes de nos erreurs et des idées générales qui servent d'introduction [illegible]

37-38-39

en présence de faits particuliers. La véritable philosophie consiste à demander la cause quand elle peut être connue. L'entendement a l'idée de l'infini : Malgré moi, l'infini me tourmente (dit Musset). Cette idée est l'origine de cette inquiétude. Enfin l'entendement est porté vers l'abstraction par sa nature ; il se porte vers les choses abstraites qu'il voit plus clairement. Bacon considère la clarté comme une illusion de l'esprit. L'entendement veut des choses fixes, claires, et alors il fige ce qui dans la nature est continuellement en mouvement. Tout est dans un flux perpétuel. L'entendement a besoin de choses fixes ; et alors artificiellement il introduit la fixité dans ce qui de fait est en mouvement. On le voit. Bacon a eu des idées vraiment philosophiques. Il a senti que l'entendement a l'idée d'ordre, d'infini, de clarté, de stabilité, et qu'en essayant d'imposer ces idées aux choses, il s'expose à ne pas les voir comme elles sont.

II. Deux choses échappent aux sens 1° l'opération des esprits enfermés dans les corps tangibles. Bacon n'a pas tiré au clair le passage de l'action de la nature. 2° les sens ne voient pas ce transport des particules de la matière dans lequel consiste l'altération. Tout changement est un transport des particules de la matière ; les premières vibrations des mouvements moléculaires, les sens ne les voient pas. Donc les forces agissantes, la nature des changements nous échappent.

III Intervention des passions. La lumière de l'entendement n'est pas sèche selon l'expression de Bacon, c'est-à-dire pure. Elle est altérée par les nuages des passions. Chacun voit les choses, telles qu'il les désire, non telles qu'elles sont. [Spinoza (t. III, éd. Saisset p. 351) après avoir résumé la théorie de Bacon dit qu'elle se ramène à la thèse de Descartes. Mais ce n'est pas dans la volonté, c'est dans l'entendement que Bacon trouve les causes des erreurs. Ce sont les sens et l'entendement qui par eux-mêmes sont incapables de voir. Ce que Bacon a signalé, c'est la disproportion de l'entendement et des choses.

II. Après les idola tribus, Bacon considère les idola specus. Les idoles de la caverne ont leur origine dans la nature propre de chaque individu, dans son éducation. On peut leur appliquer le mot d'Héraclite disant que les hommes cherchent la science dans les microcosmes, au lieu du grand monde commun à tous (N.O. l. 1, aph. 42). On peut distinguer 1° la prédominance de certains goûts, par ex. le goût de la logique abstraite chez Aristote ; le goût de l'empirisme chez les alchimistes – 2° l'aptitude à ne saisir qu'un côté des choses, soit les différences, soit les ressemblances – 3° la prédilection pour l'antiquité ou la nouveauté – 4° l'habitude des savants de ne s'attacher qu'aux plus petits objets ou aux plus gros ; par les plus petits, Bacon entend la matière des choses, ὕλη, der Stoff ; par les grands, fabrica, la forme. Démocrite n'a vu que les petites choses ; au contraire Platon s'attache à la fabrica. De même qu'il y avait désaccord entre la nature de l'esprit humain et les choses, il y a désaccord entre la nature de l'individu et les choses.

III. Idola fori. Nous avons vu l'esprit en général, l'individu en désaccord avec les choses. Le langage aussi n'est pas approprié à son sujet. Entre les

et les choses, il y a désaccord. Jamais la complication de la langue n'approchera de celle de la nature. Bacon dit que les mots séparent ce que la nature unit, établissant une solution de contiguïté entre les choses contiguës dans la nature; et découpent des tranches dans ce qui est un. La nature n'est pas composée de choses désignées. La nature est une trame non interrompue. Il y a plus. Beaucoup de mots sont vides et nous satisfont. Sous le mot hasard, que mettre? Voyez la faiblesse de l'esprit humain qui se contente; des hommes, qui s'entendent. Grand nombre sont des mots qui correspondent à des idées confuses. Les mots sont tesserae, des étiquettes, des symboles. L'étiquette est menteuse.

IV Idola theatri. Les idols comprennent: 1° les doctrines. 2° les méthodes.

1° doctrines. Les philosophies reçues pèchent soit par leurs fondements, soit par leur objet d'étude, soit par leurs doctrines sur la certitude. Elles se distinguent en sophistiques, empiriques, et superstitieuses en ce qui concerne le fondement. La philosophie sophistique ou rationaliste se fonde sur des notions, et en dernière analyse sur la notion du bien. Les notions sont empruntées aux idées communes, au langage [les axiomes sont des lois générales tirées de l'observation par des savants particuliers]. Aristote, Platon, s'appuient sur le discours. La dialectique d'Aristote puise dans le trésor des notions vulgaires qui ne représentent rien, tandis que les atomes de Leucippe et de Démocrite ont quelque rapport avec les choses; ces sapient, et sont puisés dans l'expérience. Pour Bacon, les notions d'Aristote ne sont guère que des verba. Cependant il accorde que cette philosophie a quelque valeur; les notions répondent à l'expérience vague, confuse de l'humanité. Tel est le mince avantage; tels sont les défauts de la philosophie sophistique. Les empiriques professent des opinions plus monstrueuses. Leur philosophie est fondée non plus sur les notions vulgaires, mais sur un petit nombre d'expériences obscures, mal faites, sans méthode. Ceux-là sont des orgueilleux; les autres au moins se réclamaient de la sagesse de tout le monde. Cette philosophie surtout met la science en grand danger.

Les superstitieux, comme Pythagore et Platon, recherchent les causes finales; ils rendent la philosophie fantastique et la religion hérétique. Les uns considèrent les concepts abstraits, les concepts purement populaires qui ne se rapportent pas aux choses elles-mêmes. Quant aux autres, ils sont trompés par l'analogie des machines faites par l'homme où le changement naît de la séparation et du rapprochement des éléments. Ils admettent des éléments, des êtres de raison. Puis il leur faut supposer des forces pour agencer les pièces. De là des propriétés occultes. Enfin quand l'homme fait une machine, il a une idée. L'analogie les conduit à reconnaître des formes primaires, innées, que la nature tend à réaliser. Ceci se comprend si nous remontons à Empédocle ou à Anaxagore. Nous sommes habitués à considérer le mécanisme comme se suffisant à lui-même. Mais l'explication

est incomplète, quand on ramène tout changement à une association et à une dissociation; car il faut une force. Pour Empédocle, cette force est la discorde et l'amitié; pour Anaxagore, c'est le νοῦς. Anaxagore avait vu que le φιλία et νεῖκος d'Empédocle était insuffisant. Il faut un but, de là les formes. C'est une conception mécanique des choses qui porte les ?? empiriques à admettre des êtres de raison.

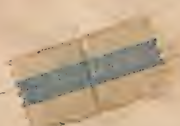
Pour la certitude, les uns, comme Aristote, décident de tout avec arrogance; les autres, comme les acataleptiques et les sceptiques, doutent de tout et désespèrent la raison humaine réduite à une recherche vague, sans but. Telle est l'école de Platon; telle est la nouvelle académie.

— 2° Mais l'origine de ces erreurs est dans les méthodes des philosophes. Ce sont les remparts des idoles. Les méthodes sont: le syllogisme, et l'induction per enumerationem simplicem.

La méthode syllogistique consiste à poser d'abord les principes les plus généraux et à faire appel aux notions abstraites communes. Elle ne prouve pas; mais elle pose les premiers principes. Avec leur aide, elle prouve les axiomes moyens, c'est-à-dire les propositions d'une demi-généralité applicables aux choses. Cette méthode, dit Bacon, est impuissante. En ce qui concerne les axiomes moyens, elle ne les prouve que par l'esprit; elle force l'assentiment, non les choses. En effet elle reste au-dessous de la subtilité de la nature. Si on se demande ce que valent les notions de ~~corruption~~ corruption, de génération, ce sont des notions confuses. Rien de ce qu'on bâtit sur elles n'est solide. Il faut dire ici que plus le coureur va vite dans la mauvaise voie plus il s'éloigne du but. Les notions de substance, de qualité, sont vaines; encore plus les notions de répulsion, de matière, de forme. Quant aux notions d'homme, de chien, et des perceptions immédiates des sens, elles sont moins trompeuses, mais elles répondent mal à la nature des choses. Aussi rejetterons-nous le syllogisme (Voir l. I; aph. 13 et seq. — et dans la Distributio operis le parag. 7).

L'induction établit les axiomes ou propositions générales. Les axiomes sont ou des principes ou des axiomes inférieurs ou moyens. Jusqu'à Bacon, l'induction a procédé par simple énumération selon lui, affirmant la loi là où on ne connaît pas de cas contraires: inductio per enumerationem simplicem, ubi non reperitur instantia contraria. Cette induction est un procédé puéril; elle conclut d'une manière précaire et est exposée à être réfutée. La plupart du temps, elle se fonde sur des ~~faits~~ expériences trop restreintes, ~~et à notre portée~~ (N. O. l. I; aph. 105).

Quelle est donc la méthode conduisant à la vérité? Peut-elle être trouvée? Telle est la question que Bacon va se poser.



6. Cointe. 18 nov. 79

Histoire de la Philosophie.

5e Leçon

Bacon.

Novum Organum (fin)

Bacon a remarqué la part du sujet dans les conceptions de l'esprit [mais] il voit dans cette part la cause [même] de nos erreurs. Il n'est donc qu'en partie précurseur de Descartes et de Kant qui considèrent [au contraire] les éléments [fournis par le] du sujet comme les principes de la [véritable] connaissance.

« Quelles que soient les causes d'erreur dont l'esprit humain est assiégé, il y a, dit Bacon, deux motifs d'espérer le succès de la réforme entreprise. »

Le premier motif vient de Dieu de qui seul procède une entreprise certainement excellente. N'oublions pas les paroles du prophète Daniel : « Multi pertransibunt et multiplex erit scientia. »

Le deuxième motif réside dans les vices des méthodes jusqu'ici employées ; avec de meilleures méthodes il y aura [lieu d'espérer qu'on obtiendra] de meilleurs résultats. Ceux qui ont traité jusqu'ici des sciences (I, 95) ont été des empiriques ou des dogmatiques ; les empiriques, comme les fourmis, amassent des matériaux. Les dogmatiques tirent d'eux-mêmes à la façon des araignées, des toiles délicates, mais fragiles et sans usage. L'abeille tient le milieu entre la fourmi et l'araignée ; elle recueille le suc des fleurs et le convertit en miel. Ce que les facultés expérimentales et rationnelles livrées à elles-mêmes n'ont pu faire, leur concours le fera. [Bacon assigne à la méthode comme but général de rendre l'entendement pareil à la nature « rebus naturae parem » (II, 19).

La méthode à suivre pour le redressement se compose de deux parties :

1° passage des expériences aux axiomes ou lois générales.

2° passage des axiomes à de nouvelles expériences.

De ces deux points, Bacon n'a traité que le premier; pour le second il n'a donné que des indications.

Dans la Pars preparans, il y a deux parties:

1° Experientia litterata, expérience savante
2° Principes généraux de l'induction.

I. Experientia litterata. — Avant d'oser interpréter la nature et chercher les causes, il faut rassembler des faits. Bacon dans son induction va des faits aux causes, selon le principe qui lui paraît évident et qui sera ~~[illegible]~~ | repoussé par St. Mill, que les mêmes effets ont toujours les mêmes causes. Bacon, par ce côté, est encore un ancien. « Vere scire, per causas scire. » (II, 2) Il est encore imbu de cette idée antique: « Felix qui potuit rerum cognoscere causas ». St. Mill considère ce principe comme mal posé; il veut qu'on cherche les effets en supposant les causes. Bacon cherche les causes par les faits. ~~Il~~ | D'ailleurs, il n'admet pas qu'on rassemble les faits au hasard, il veut qu'on les rassemble de la manière la mieux appropriée au but, qui est la découverte des causes. L'expérience pure et simple a besoin de ~~règles~~ | direction. Cette expérience est à peine un art, elle n'est indiquée que très sommairement dans le Novum Organum; il faut chercher quelques développements dans le De Augmentis (V, 2 = § 6–14). Nous la mettons, | avec Bacon, dans la Pars preparans, non dans la Pars informans. — C'est une sagacité instinctive comme celle qui conduisit Pan à trouver Cérès qui s'était cachée à tous les dieux. D'où Venatio Panis, inventio panis, jeu de mots qui signifie chasse de Pan, & découverte du pain, symbole des choses nécessaires à la vie.

Les procédés de la venatio Panis sont

1° Variatio experimenti qui consiste à faire varier la matière, l'agent, la quantité.

2° Productio experimenti, c'est à dire répéter l'expérience et l'étendre à tous les cas possibles.

3° Translatio experimenti,

par le { passage de la nature ou du hasard à l'art
— d'un art à un autre
— d'une partie d'un art à une autre partie du même art.

4° Inversio experimenti, contrôle les résultats de l'expérience par l'expérience inverse. Quand la chaleur monte, le froid descend-il?

5° Compulsio experimenti; pousser l'expérience jusqu'à l'abolition de la propriété que l'on considère.

6° Applicatio experimenti; utiliser l'expérience déjà faite pour une expérience nouvelle.

7° Copulatio experimenti; combiner des expériences de manière à les faire servir à un résultat qu'aucune d'elles prise isolément n'aurait donné.

8° Sortes experimenti; mode d'expérience tout irrationnel; expérimenter une chose parceque rien d'analogue n'a encore été tenté, multiplier les tâtonnements, mettre le hasard de la partie. ~~Liebig insiste là-dessus pour le daguerréotype.~~

II. Principes généraux de l'induction.

Il reste à généraliser. Ici commence l'art d'interpréter la nature. Si nous voulons éviter l'écueil de nos devanciers, nous devons observer deux principes généraux.

1° Au lieu de poser d'abord les principes comme font les rationalistes, ou de nous y élever brusquement comme font les empiriques, nous devons nous élever du particulier au général par des degrés continus en commençant par des axiomes particuliers, inférieurs, les plus voisins des faits, ~~puis~~ pour nous élever ensuite aux axiomes moyens qui sont vrais, solides, vivants, sur lesquels reposent la vie et la fortune humaines; en dernier lieu, nous élever jusqu'aux axiomes généraux qui ne doivent pas être abstraits, mais fondés sur les axiomes moyens et déterminés par eux, non pas des formes séparées ~~et abstraites~~, mais incorporées dans des axiomes ~~moyens~~ et réalisées dans des matières particulières. « Ce qu'il faut à l'intelligence, ce ne sont pas des ailes, c'est du plomb. » (Nov. Org. I, 104) [D'où la première conséquence est la proscription de l'hypothèse qui est une généralisation prématurée. Bacon ~~Il~~ ne distingue pas entre les généralisations provisoires et les généralisation définitives ~~absolues~~. Il dit absolument : point de généralisation immédiate qui franchisse les degrés que la nature a mis entre le fait et l'axiome qu'on énonce. Il aurait fallu distinguer ~~déterminer~~, au lieu de les proscrire, le caractère provisoire de certaines généralisations. Il condamne ainsi l'hypothèse comme le système. — Comme deuxième conséquence, les mathématiques sont reléguées dans un coin, comme une science purement auxiliaire. Bacon est ainsi en opposition avec Descartes et la science moderne. S'il fallait en tout, aller graduellement du particulier au général, ~~aller du dehors des causes par les effets~~, on n'oserait pas aborder les mathématiques qui sont les sciences les plus générales; car l'étude du particulier est loin d'être terminée. Il faudrait selon Bacon, commencer par les sciences plus compliquées : d'abord la biologie, la chimie ensuite, la physique quand la chimie sera achevée. La science moderne, au contraire, débute par l'abstrait.

46

La méthode scientifique commence par l'universel. On y va d'un bond; les mathématiques avant tout. Les mathématiques sont tirées de notre esprit ou de généralisations immédiates. La science ne consiste qu'à trouver le trait d'union, car les mathématiques [...] elles sciences de faits. Bacon a un principe antiscientifique il repousse l'hypothèse et ne veut pas permettre à l'esprit humain de s'occuper du général avant d'avoir épuisé l'étude du particulier sur lequel se fonde le général; c'est différer | indéfiniment l'étude des sciences générales, des mathématiques, c'est-à-dire ~~des éléments~~, du nerf de la science, de ce qui donne à nos connaissances un caractère scientifique. Voilà le premier principe de la généralisation graduelle.

2° Le deuxième principe est l'élimination. Selon Bacon, l'erreur des anciens vient de ce qu'ils généralisaient ~~directement~~ c'est-à-dire en se fondant uniquement sur des affirmations, sur des cas positifs. Il faut, puisque cela n'a pas réussi, essayer une autre méthode et généraliser ~~indirectement~~ par élimination. La | méthode consistera à ~~manière la plus fructueuse consiste à~~ éliminer ce qui n'est pas cause. La cause est le reste d'une soustraction. C'est procéder par *rejectiones et exclusiones debitas* (I, 105). C'est le point capital de la méthode de Bacon et le plus précis. « Cette méthode, dit Bacon, n'a pas été tentée, si ce n'est à quelque degré par Platon dans l'établissement de ses définitions.

Cette double méthode nouvelle: (généralisation graduelle et élimination) | dit Bacon ne sert pas seulement à trouver des axiomes, mais encore à déterminer des notions; | de plus, elle ne s'applique pas seulement à la philosophie naturelle, mais encore à la logique, à l'éthique, à la politique; toutes les sciences doivent être traitées ~~inductivement et opérativement~~. De même que le syllogisme a prétendu tout régenter, de même notre méthode destinée à le remplacer doit être appliquée partout où le syllogisme était appliqué. Elle convient à l'étude des phénomènes de l'âme: colère, crainte, jugement, mémoire; à l'étude des choses civiles, comme à celle du chaud et du froid, de la lumière, de la végétation (I, 127)

Livre II du Novum Organum

Pars informans

La partie positive proprement dite commence au IIe livre du Novum Organum. L'objet de la méthode est la découverte de la forme des choses, de cet élément dont il a été question à propos de la métaphysique, ~~la détermination des formes~~. Qu'entend Bacon par formes? Il ne le sait peut-être pas; ses ~~métaphores~~ définitions variées ne laissent pas les éléments d'une détermination précise. Sur ce point nous hasarderons des conjectures personnelles. (Critiques anglais Ellis, Fowler, St. Mill) [les principaux] ~~Voyez surtout~~ Nov. Org. I, §1; II, 1-20; v. le De Augmentis. [Au début du livre, il introduit la notion de forme. Étant donné un corps, faire naître dans ce corps une ou plusieurs nouvelles natures; ou encore secondairement, c'est-à-dire d'une manière subordonnée à la précédente, transformer une substance en une autre substance; tel est le double objet de la puissance humaine (magie et mécanique). La magie crée des natures simples; la mécanique transforme une substance donnée en un autre corps. —— En second lieu, étant donné une nature, en découvrir la forme, c'est-à-dire la différence vraie, la nature naturante, la source d'émanation; car parmi nos expressions ce sont celles qui approchent le plus de la ~~détermination~~ définition de la forme; ou bien, secondairement, par quel processus latent les êtres ont acquis leurs propriétés; — quel est leur schématisme latent, leur texture intime, la disposition de leurs derniers éléments: tel est l'objet de la science humaine. La métaphysique cherche la forme; la physique, le processus latent ou problème dynamique et le schématisme latent ou problème statique. La magie, partie opérative, correspond à la métaphysique; la mécanique à la Physique.

La stérilité de la science actuelle se manifeste ~~dans~~ les ~~assertions~~ doctrines des philosophes. On dit avec raison: Vere scire, per causas scire. On a raison de constituer quatre causes: matérielle, formelle, efficiente, finale. Mais la cause finale loin d'éclairer les sciences, les corrompt, et ce n'est que pour la pratique et les actions de l'homme, c'est-à-dire la morale. — La découverte de la forme est tenue pour impossible. Les causes efficientes et matérielles, telles qu'on les cherche, c'est-à-dire les causes éloignées, premières (l'ὕλη ἄποιος, le premier moteur πρῶτον κινοῦν), ces causes séparées du processus et du schématisme latent sont stériles; ce sont des choses superficielles qu'on cherche par manière d'acquit et qui ne peuvent contribuer à la

| ou jointe;

| V. les

Sont

| dit-il,

| savoir

comme

| pour

science vraie et active. [Ainsi la cause finale ne sert à rien ; les causes efficientes et matérielles entendues à titre de causes secondes peuvent être utiles, mais ne servent que pour certains cas déterminés. Par exemple, David transforme l'argent en or, Bacon croit cette opération facile ; mais c'est là un résultat insuffisant ; ~~si on a pas~~ l'argent, il faudrait faire de l'or dans tous les cas possibles. Or, c'est la connaissance de la forme qui seule nous donnera le pouvoir de faire de l'or ; elle la forme nous permet d'embrasser l'unité de la nature dans les matières les plus dissemblables, c'est à dire de pouvoir transformer tout en tout. Si on connaissait la loi du développement de la chaleur, on serait capable de produire la chaleur dans un corps quelconque, tandis que les empiriques ne peuvent la produire que dans certains cas déterminés.

car il est limité au cas où l'on possède déjà de

avec quoi que ce soit

Platon a considéré la forme comme séparée de la matière, et par suite a quitté la science pour la théologie. Aristote a tort de rapprocher la forme de la cause finale qui est stérile ; il s'est éloigné de la pratique et a rendu la science fantastique.

Il faut donner de la forme une définition nouvelle en voir les éléments et les principes.

Il n'existe dans la nature que des corps individuels accomplissant des actes individuels, d'après une loi. ~~Cette loi est le fondement tant de la théorie que de la pratique, voilà l'idée moderne~~

Or, cette loi, c'est-à-dire la loi de la formation des natures composées (lion, or) et des paragraphes c'est-à-dire la loi de formation des ~~corps~~ simples, (chaud, dense, pesant) voilà ce que nous entendons par le mot formes. [Pour déterminer cette notion de forme, si altérée par les abstractions, le plus sûr est de considérer les conditions de la pratique et de déterminer par leur moyen la théorique de la science ; ~~nous partirons du but lui-même pour arriver au but~~. Bacon nous fournit ici un exemple ~~de détermination théorique par la pratique et~~ de la contradiction in terme que renferme le ~~positivisme~~ pratique. Voyons, quel précepte ~~on~~ demanderait pour être en état de donner à l'argent la couleur de l'or, pour superinducere argento les propriétés de l'or. On chercherait un précepte certum, liberum et disponens

natures

face

dit-il,

1° procédé infaillible (certum) ;

2° — dont l'emploi fût en notre pouvoir (liberum) ;

3° qui présentât moins de difficultés que la réalisation immédiate de l'objet qu'on veut ~~att~~ (dispo

Tel est le problème de la magie naturelle. Or, cela
coïncide exactement avec la découverte de la forme vraie;
car la forme d'une nature quelconque est telle que, si elle
est posée, la nature en question s'ensuit infailliblement;
si elle est absente, la nature est infailliblement absente;
puis, la forme vraie est telle qu'elle déduit la nature en
question de quelque essence plus générale et plus
immédiatement connue dans l'ordre des choses, en
montrant dans la nature en question une espèce de
cette nature plus générale.

Il résulte de ceci que la forme chez
Bacon ~~deux sens et~~ oscille entre deux significations.
Elle est tour à tour l'essence, la définition, l'ensemble des
attributs; c'est la définition théorique, spéculative et statique;
—— la loi de formation, le processus, l'ensemble des
conditions de développement; c'est la définition dynamique et
pratique. Ces deux idées s'expliquent: dans le premier
cas, Bacon suit la tradition alexandriste, des interprètes
d'Aristote qui considèrent la forme comme ajoutée à
la matière (doctrine de l'addition), en prenant un genre et en y
ajoutant une différence propre: la forme, pour Bacon, est
cette différence qu'on ajoute, et la nature donnée est ce
qui résulte de l'assemblage du genre et de la différence propre
—— la deuxième tendance de Bacon est la tendance
averroïste. Il tend à considérer la forme comme un
passage de la matière à la forme, comme un devenir, un
passage de la puissance à l'acte. Il ne se rend pas compte
de la différence de ces deux explications, les confond ~~et les réunit~~ dans une
même définition. Nous ~~trouvons~~ trouvons l'origine première de cette double
définition dans les notions de cause matérielle et
efficiente: la forme, au point de vue statique, ~~est~~ en définitive, chez Bacon, la
cause matérielle; au point de vue dynamique, c'est la
cause efficiente. Seulement Bacon croit établir une
différence entre la forme, d'une part, et la cause matérielle
et efficiente d'autre part; celle-ci lui paraît particulière et contingente;
au contraire, la forme est universelle et nécessaire,
éternelle, immuable (II, 5). Mais la cause efficiente et
matérielle d'Aristote n'avait pas ce caractère contingent;
il les a défigurées, puis rétablies et obscurcies en changeant
le nom, en les appelant du nom commun de forme:
Même sa préoccupation exclusive de la pratique l'empêche de
se demander ce qu'~~était cette~~ forme, fond des choses, si c'est
une chose observable ou une propriété occulte; ~~je pense~~ il est vraisemblable
qu'il l'entendait plutôt dans le second sens (Nov. Org. II, 13)
~~Seulement~~, comme souvent chez Bacon il y a un milieu
entre le moyen âge et les temps modernes, cette ~~force~~ propriété
occulte ~~et cette vertu~~, cette puissance magique sont
enchaînées comme par un charme à certaines conditions

matérielles ; de sorte que la réalisation de celles-ci est une incantation qui évoque l'esprit et le fait agir. Tel est l'empire de l'homme sur les choses ; l'homme évoque les esprits, « Wirkende Kräfte der Natur », les enchaîne par une formule, les fait agir par la vertu de certaines conditions matérielles.

Dans la pratique, cela vient au même. Par exemple, pour faire de l'acide carbonique, je mets en présence de l'acide sulfurique et du carbonate de chaux ; on peut dire que par là j'évoque les esprits qui produisent l'acide carbonique. Il n'y a qu'une idée superstitieuse du moyen âge qui subsiste dans les idées de Bacon. | Toutefois, si Bacon n'avait pas eu cette idée d'esprits, peut-être n'eût-il pas caressé la chimère de la fabrication de tout avec tout, de l'extension infinie de la puissance humaine.

Bacon donne | ensuite des détails sur la mécanique et la physique qu'il subordonne à | la magie & à la métaphysique. Après avoir montré les moyens magiques, il donne maintenant les moyens mécaniques (Nov. Org. II) pour faire de l'or. Il faut connaître les propriétés de l'or ~~par, on connaît~~ la manière de produire ces qualités ; on les fait naître une à une, dans un corps déterminé, ~~superinduit~~ ~~sur~~ du fer par exemple, et on produit ainsi de l'or tout naturellement.

La méthode pour ~~atteindre ce but~~ connaître la forme a deux parties : ~~essentielles~~

1° La partie essentielle qui consiste (a) dans les tables de présence, d'absence et de degrés | & (b) dans la réjection.

2° la partie auxiliaire, qui consiste dans la détermination provisoire de la forme vraie (première vendange, anticipatio) ; — et dans les prérogatives d'instance ou faits caractéristiques.

La théorie des tables d'instances et la rejectio tend à fournir un moyen mécanique de trouver la forme ; Bacon tend à rendre le génie inutile. Il ramène la question de la découverte de la forme à une soustraction ; tout fait est un mélange de circonstances essentielles et de circonstances accidentelles ; on soustrait ces dernières et il reste les caractères essentiels. Ce | caractère mécanique ~~cas~~ ne se retrouve pas dans la vindemiatio prima ni dans | la recherche des ~~les~~ prérogatives d'instance où l'imagination reprend une place inattendue. [La véritable forme ne diffère des choses données que comme l'existence diffère de l'apparence, le quoad ad naturam du quoad ad nos. Elle doit être présente partout où la nature donnée est présente, | absente partout où celle-ci est absente ; elle doit croître ~~et décroître~~ partout

où la nature donnée croît et décroît (II, 12 et 1[3]
~~Quia forma, ut strictum est, non minus abesse debet ubi natura data abest, quam adesse ubi adest.~~

Sur cette triple loi est fondée la détermination de trois tables:

1° ~~table de présence~~, où l'on recueille historiquement tous les faits connus où s'offre la nature dont il s'agit. On commence par les natures simples. Par exemple, la chaleur peut provenir des rayons du soleil, de la vapeur chaude, de la flamme, etc.

2° table de déclinaison (tabula declinationis absentiae in proximo). On recueille les cas négatifs; mais, comme il est impossible d'avoir la totalité des cas, ce qui serait une entreprise sans fin, on recueille les cas qui font pendant aux cas de la table de présence et où la nature en question est absente; par exemple la chaleur qui est présente dans les rayons du soleil & dans les flammes, est absente des rayons de la lune, des feux follets etc.

3° tabula graduum sive comparativa. On recueille les cas où la chaleur apparaît dans une intensité croissante. On commence par les cas où elle n'apparaît pas, où elle est simplement en puissance, pierres, métaux, soufre, bois; puis les corps des animaux où il y a un premier degré de chaleur perceptible au toucher, enfin, en dernier lieu la chaleur du soleil qui est de plus en plus forte à mesure qu'il approche davantage du zénith.

La rejectio est l'instrument essentiel de l'induction. C'est par elle que nous tirons les lois des trois tables. Bacon revient sur son idée favorite, qu'il n'est pas donné à l'homme de trouver directement une loi par observation. (II, 15) L'homme doit donc procéder indirectement par une série de propositions négatives pour arriver à une affirmation positive. L'élimination accomplie selon les règles, les opinions volatiles s'en iront en fumée, il ne restera au fond de la cornue que la forme positive, réelle (II, 16) ~~Les formes composées ne peuvent être trouvées qu'après les formes simples~~. Pour opérer cette élimination, les trois tables sont nécessaires. Chaque fait mentionné dans une table permet ~~d'opérer~~ une rejectio. Par les rayons du soleil, on élimine la nature terrestre opposée à la nature céleste; un corps peut être chaud sans être terrestre ~~céleste~~; par les rayons de la lune et les astres, on élimine la lumière ~~qui ne fait pas partie essentielle de l'existence de la chaleur~~. Bacon ne développe pas davantage la théorie de l'élimination

qui pourtant est l'essentiel de sa méthode ; seulement il se borne à donner l'application pratique de ses formules ; ejice lumen tentatum, particulam elementalem etc. | Celebrandi potest homo, superinducere colorem in corpus denovum, etc.

Signifie :

Partie auxiliaire — Vindemiatio prima
C'est une permission donnée à l'entendement de tenter une explication affirmative de la nature une détermination positive de la forme avant de possédet tous les éléments requis pour la faire ; c'est l'hypothèse par laquelle Bacon a lu | tout de suite ; aussi ce passage n'est pas considéré par Ellis comme faisant corps avec la méthode baconienne ; il le considère comme une sorte de parenthèse [Bacon détermina la forme de la chaleur. Il pose le genre (mouvement) puis il y superpose la différence propre qui est l'expansion, la direction vers le haut, le mouvement des petites particules et une grande rapidité. Il pose un genre et ajoute une différence propre pour constituer une espèce. ~~Le procédé n'a aucune valeur scientifique~~

Imagine

Donne un exemple de cette Vindemiatio prima en

Privilège d'instance. Pour compléter l'art d'interpréter la nature Bacon annonce neuf espèces de considérations auxiliaires : | Les prérogatives sont des faits qui plus que les autres prêtent secours à l'esprit pour interpréter la nature. Il en énumère un grand nombre. Ces faits servent à tracer une voie dans la forêt de la nature, dispense de tâtonnement. Ce sont des chefs de file dans l'assemblée délibérante des faits. Instantiae solitariae, migrantes, ostensivae, clandestinae, monadicae, limitativae, crucis, divortii, lampadis : ce sont les principales instances utiles dans la spéculation portant sur les sens, ont à l'entendement — Prérogatives relatives à la pratique : mathematicae sive mensurae — Luctae ou praedominantiae, moyen de diviser un mouvement composé pour savoir quel mouvement y domine. Les magicae où la quantité de matière et celle de la cause efficiente sont très-petites comparativement à la grandeur de l'effet, ce qui donne au phénomène des merveilleux.

il ne traite que des prérogatives d'instances.

((pour monadicae)

une apparence de

Telle est la philosophie de l'induction.
Elle est caractérisée par deux choses : Bacon admet que pour une propriété, pour un effet il y a une cause une et immuable et que la méthode scientifique consiste à aller des effets aux causes
1° a généralisation progressive et continuant sa franchis des degrés — 2° non directement par affirmations positives mais indirectement par élimination.

11 62

Albert Darié

VI

Bacon . Fin

Bacon se propose essentiellement d'enseigner à l'homme le moyen d'utiliser les choses pour augmenter sa puissance et son bien-être, pour améliorer sa condition. Il subordonne entièrement la théorie à la pratique. La science doit se tourner vers l'utilité. C'est une théorie de l'invention.

En second lieu Bacon donne des sciences une classification où domine la tendance à fonder chaque science théorique sur l'observation des faits, & à faire de chaque science spéculative l'instrument d'une science pratique correspondante.

En troisième lieu il indique spécialement la méthode à suivre pour reproduire artificiellement les productions de la nature. Cette méthode consiste à découvrir les conditions d'existence

des propriétés simples des choses, propriétés qui, dans la pensée de Bacon, les constituent. Le moyen de découvrir les formes ainsi définies, c'est d'abord de rassembler avec discernement le plus grand nombre possible de faits instructifs ; puis d'en dégager la forme, non pas d'une façon directe par une généralisation immédiate des faits positivement connus, mais indirectement par l'élimination des circonstances étrangères à la production de la chose. La cause c'est le résidu. De plus l'esprit dans la généralisation doit suivre une marche continue et ne poser un principe général que quand tous les principes d'une généralité inférieure contenus dans ce principe général ont été solidement établis.

En quatrième lieu Bacon recommande l'extension de sa méthode aux sciences morales et politiques.

Demandons-nous quelle place Bacon doit tenir dans l'histoire générale de la philosophie.

D'abord quels ont été ses précurseurs ? Comment s'en sont-ils inspirés ?

Bacon n'avait pas une grande érudition : il a ignoré bon nombre de choses qu'il aurait dû connaître. Il cite peu ses devanciers, mais il subit leur influence.

Parmi eux il faut distinguer les savants proprement dits qui ont appliqué plus ou moins la méthode expérimentale, et les philosophes qui ont préparé l'avènement d'une philosophie empirique.

Le premier que nous rencontrons parmi les savants, c'est le moine Roger Bacon qui déjà méprisait l'Aristotélisme moderne des Arabes, qui condamnait l'autorité des exemples et de la coutume et qui, pour fonder la vraie science, recommandait surtout l'expérience « cette maîtresse des connaissances spéculatives », disant : « Plus les hommes sont tard venus, plus ils sont éclairés. » François Bacon parle de lui brièvement (Temporis partus ~~maximus~~ masculus, II, 8) pour dire qu'il a eu le sens de l'extension des inventions.

558

Pendant le moyen Age lui-même les recherches expérimentales se développent parmi les alchimistes, mais sans direction. Bacon n'a pas assez de mépris pour eux; ces sophistes ont déserté l'expérience. Paracelse l'a trahie; il a corrompu les fontaines de la science ? – « les alchimistes ne sont que des charbonniers qui ont entrepris de fonder la philosophie sur des distillations » (T. partus ~~maximus~~ masculus 9). Toutefois, en les attaquant, il n'est étranger à aucun de leurs travaux. Ils ont exercé une grande influence sur lui. Il s'engage dans la voie même des alchimistes; seulement il prétend la tracer. Ce furent surtout les grandes découvertes de l'époque de la Renaissance, l'invention de la poudre à canon, de la boussole, la découverte, plus scientifique à son sens, de l'Amérique qui frappèrent son imagination. Il se dit que, si l'on avait pu faire ces découvertes d'une manière à peu près fortuite, il était impossible de prévoir où s'arrêterait la pensée humaine si les efforts de l'homme étaient servis par la méthode, si on substituait la science au hasard

D'ailleurs la science faisait de grands progrès. Copernic, Tycho-Brahe Galilée, Kepler découvraient les grandes lois de la physique et de l'astronomie par l'emploi d'une méthode en grande partie expérimentale. Il faut avouer que Bacon n'apprécie pas ce mouvement scientifique à sa juste valeur. Il n'entend rien au système de Copernic et déclare absurde l'idée que la terre puisse tourner; il ignore les calculs de Kepler, il parle de la chute des corps sans faire allusion à la loi trouvée par Galilée trente ans auparavant, il ignore la théorie du levier qui dès lors était aussi complète qu'aujourd'hui. Il existait à la cour même d'Elisabeth un médecin nommé Gilbert qui publia en 1600 ~~qui publia en 160~~ un ouvrage très remarquable intitulé "de Magnete" où il proclamait la supériorité des expériences sur les "Placita philosophorum" en donnant une riche collection d'expériences beaucoup d'indications heureuses

il présentait l'analogie du magnétisme et de l'électricité et appelait la terre un grand aimant. Bacon parle de lui avec éloge, mais il lui reproche de s'être renfermé dans un seul ordre d'expériences et comprend mal la valeur de ses travaux. Il ignore que Léonard de Vinci a parlé en termes excellents de l'expérience scientifique, et que Galilée a enseigné depuis 1608 la théorie et la pratique de la méthode expérimentale. Dans une lettre à Toby Matthew il juge défavorablement Galilée et lui reproche de ne pas serrer d'assez près les expériences qui sont du ressort des sens. Bacon n'a pas profité de tous les enseignements que pouvait lui fournir son temps. Littérateur et dilettante plutôt que philosophe il n'a eu tiré que cette idée générale qu'il faut renoncer aux idées a priori pour observer. Mais le détail de la science expérimentale il ne l'a pas étudié à l'école des savants eux-mêmes. Les plus grandes découvertes de son temps, il les a méconnues

Tels sont les antécédents scientifiques de Bacon. Passons aux antécédents philosophiques.

La scolastique elle-même en était arrivée à se dissoudre. La scolastique reposait sur l'idée d'une identité fondamentale entre la doctrine de l'Église et l'Aristotélisme. Elle cherchait de bonne foi l'intelligence du dogme : "Fides quaerens intellectum".

La première période du moyen-âge est caractérisée par une croyance naïve à l'identité [absolue] des deux doctrines, ~~à l'harmonie de ces deux ordres de connaissance~~.

La seconde, représentée par St Thomas, [illegible] distingue ~~sépare~~ les domaines, mais établit entre eux des rapports : la philosophie ~~une sorte de régime libéral~~ donne les praeambula fidei.

La troisième, celle de Guillaume d'Occam, a pour caractère une tendance à séparer ~~affirmer~~ de plus en plus ~~l'incompatibilité de~~ la raison et ~~de~~ la Foi. On commence à s'apercevoir qu'entre l'Aristotélisme et la doctrine chrétienne l'accord est difficile à établir et qu'il n'y a guère ~~plus~~ de terrain commun

Vient enfin Pomponace qui achève la séparation et proclame la double vérité. C'était la destruction de la scolastique.

Les derniers philosophes scolastiques furent surtout nominalistes. Or le nominalisme inclinait vers l'expérience. Il écartait la question de l'immortalité de l'âme comme appartenant à la religion, et par ses principes il favorisait l'avènement d'une philosophie expérimentale. Bacon dut subir cette influence bien qu'il nous éclaire peu à ce sujet. [Parmi ses prédécesseurs, celui qu'il cite le plus volontiers c'est Telesio (1508-88). Il le reconnaît pour le premier des hommes nouveaux, et le considère comme ayant renouvelé la doctrine de Parménide. « Telesio, dit-il, voit dans le chaud et le froid considérés comme agents incorporels, le principe de toutes les propriétés et de tous les mouvements des corps qu'il explique par la lutte de ces deux agents au sein d'une matière passive. Bacon (de principiis atque originibus) combat cette doctrine comme fondée sur des principes variables et abstraits.

soumis à la génération

Il opte pour les atomes de Démocrite où il voit des principes réels. Il est particulièrement frappé des idées générales de Telesio sur la méthode. Telesio accuse ses prédécesseurs d'avoir inventé le monde physique au lieu de l'observer, d'avoir prétendu à la sagesse qui n'appartient qu'à Dieu et d'avoir négligé les êtres réels pour ne s'occuper que des êtres abstraits. Ils ont écouté, dit-il, « quae propria ratio dictavit » plutôt que « quae sensus patefecerit ». Bacon ne cite guère que lui, quoique Patrizzi, Campanella, Bruno n'aient pas été moins novateurs.

Bacon fait plus de cas des inventeurs que des théoriciens, philosophes ou savants. Il doit cependant prendre place à la suite de ces ~~hommes~~ derniers parmi les initiateurs de la philosophie moderne. Il a combattu la scolastique avec beaucoup d'éloquence et d'énergie et il a laissé une œuvre positive, la théorie de la méthode. « Ses vues générales, dit avec raison M. de Rémusat, font son principal titre à l'estime de la postérité. »

64

Il a le sentiment du mouvement des esprits et du progrès – mais c'est un sentiment confus. En même temps qu'il pose les principes de la méthode expérimentale, il songe encore à faire de l'or en introduisant dans un corps donné la ductilité, la malléabilité et d'autres qualités abstraites en procédant d'une manière toute métaphysique. Sa philosophie est un mélange confus d'idées arriérées et de pressentiments des idées modernes.

Quelle a été la fortune de sa philosophie?

L'Angleterre ne se reconnut pas tout d'abord dans Bacon. Ses philosophes eux-mêmes affectèrent de ne point le citer, de faire comme s'ils ne lui devaient rien. Hobbes diffère de lui par la place considérable qu'il donne au raisonnement et au calcul. Toutefois il part de la sensation: il donne pour fondement à la science l'étude inductive de la nature humaine. Sa philosophie a donc une certaine parenté avec celle de Bacon; d'ailleurs il avait été son

Sans doute

secrétaire. S'il ne le cite que deux fois dans toutes ses oeuvres et si dans la Computation or logic il ne fait mention ni ~~de~~ lui ni de sa méthode, nous ne pouvons voir là une marque d'indépendance à l'égard de Bacon, et nous devons plutôt croire que Hobbes s'est montré jaloux de manifester sa propre originalité. [Locke garde la même réserve. Il est certain que ses études toutes spéculatives sur la nature et l'origine des idées n'auraient pas été du goût de Bacon; pourtant son système a une base empirique, il donne une grande importance à l'étude du langage et le caractère même de son oeuvre c'est de donner les mots comme ~~les~~ de simples signes des idées et les idées comme ~~les~~ de simples signes des choses. Ce sont autant de traits qui rappellent la philosophie de Bacon. [Cette influence se retrouve chez les moralistes anglais [Mais elle ne s'exerça pas seulement sur les philosophes. Au XVII siècle les savants se réclamaient du nom de Bacon. La société royale de Londres

66

à la fondation de laquelle il avait contribué embrassa sa méthode avec une ardente conviction. Wallis, Hooke et Boyle la proclamèrent et l'envi, et l'admiration ne connut plus de bornes. Un Français ami de Hobbes, M. [illegible] Sorbière, qui se trouvait à Londres vers 1663, le mettait au-dessus de Galilée et de Descartes « pour avoir de mis utilement en pratique et tiré des disputes de l'Ecole ce que l'on possède des sciences de la nature. » Cette admiration se propagea sur le continent et tous les philosophes, Gassendi, Descartes, Leibniz jusqu'à Kant, virent dans Bacon le législateur de l'expérience. Kant l'appelle « le plus grand physicien des temps modernes. » Le XVIIIe siècle l'admire à ~~encore~~ tour, mais dans un esprit différent. Non-seulement Condillac dit qu'il est le premier qui ait vu que nos connaissances viennent de nos sens mais | Voltaire l'appelle « le père de la philosophie expérimentale. » Son nom

| le publiciste

est mis au frontispice de l'Encyclopédie
Diderot emprunte le titre du De interpretatione naturae pour le donner à un ouvrage qui respire l'athéisme. Le géomètre athée Laplace dit que Bacon a indiqué la véritable méthode pour s'élever aux lois générales des phénomènes. La convention nationale décide la traduction de ses oeuvres aux frais publics. Les écrivains font de Bacon un allié dans leur lutte contre la tradition religieuse & politique.

On avait poussé l'admiration si loin et avec un tel parti-pris qu'une double réaction se produisit au XIXe siècle, la réaction religieuse représentée par Joseph de Maistre, aux yeux duquel Bacon n'est qu'un hypocrite qui sépare la religion de la philosophie pour saper la base de la religion ; en second lieu la réaction scientifique. Déjà au XVIIIe siècle Huyghens accusait Bacon de n'avoir point entendu les mathématiques et d'avoir manqué de pénétration pour les choses de la physique. De nos jours M. Biot déclare qu'on ne saurait montrer un seul résultat de la méthode de Bacon qui puisse être vraiment utile, tandis que la méthode de Galilée enrichit tous les jours la science. Le chimiste Liebig tantôt nie absolument l'influence de Bacon tantôt ne l'accorde que pour la juger détestable ;

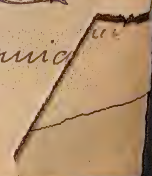
Assurément Bacon n'a aucune idée de ce qu'est une loi de la nature, puisqu'il y voit une collection d'éléments ~~variés~~ divers empruntés à une multiplicité de ~~aux~~ faits, tandis qu'en réalité la loi est contenue tout entière dans un fait unique, comme le présentait Aristote.

Ainsi les savants, ceux même qui ne sont pas ennemis de la philosophie car Liebig fait grand cas d'Aristote ~~et de Descartes~~, pensent que la méthode de Bacon n'a pas eu d'influence sur le développement des sciences : c'est qu'en effet ce qui vaut le mieux chez lui ce sont les vues générales, et les savants ne se contentent pas de ces généralités qui peuvent bien exciter l'intérêt pour certaines études, mais qui ne peuvent suffire à l'investigation scientifique.

Il convient en terminant d'étudier l'induction de Bacon en la comparant | instamment à la doctrine d'Aristote et de Stuart Mill

L'induction de Bacon cherche la forme, c'est à dire un principe qui soit, au point de vue pratique, la condition d'existence constante nécessaire et suffisante d'une propriété simple donnée ; et au point de vue théorique la différence ou limite qu'il faut ajouter à un genre plus connu que la propriété en question pour obtenir l'espèce qui constitue cette propriété ; ainsi la forme est tour à tour le fait productif antécédent et la ~~genre~~ limite* imposée au genre par par la différence propre. De là deux définitions de la forme, l'une toute pratique où entre la notion de succession dans le temps, l'autre toute métaphysique d'où la notion de temps est absente et où l'antécédent chronologique est remplacé par l'antécédent logique. Ce sont ces deux choses que Bacon a confondues : il trouve naturel de conclure de l'une à l'autre, et pour lui, ce semble, le genre et l'espèce ou bien : l'antécédent et le conséquent c'est tout un.

En ce qui concerne le procédé à suivre pour découvrir la forme, une chose nous frappe tout d'abord dans le Novum Organum ~~nous avons rencontré pour Bacon la vindemiatio prima ou provisoire.~~ nous cherchons en vain la vindemiatio ~~Il n'y a pas de solution~~ définitive. Ajoutons que la vindemiatio



70

prima est en contradiction avec l'idée capitale de Bacon, à savoir qu'il n'appartient qu'à Dieu seul et aux anges de connaître « per solas affirmationes » la forme qui régit la production des choses. C'est donc, comme dit Ellis, une « parenthèse contradictoire ». Aussi comme elle ne fait pas corps avec le reste de la doctrine, nous la laissons de côté pour nous occuper 1° de la Généralisation graduelle 2° de la Rejection qui forment un tout homogène.

1° La généralisation graduelle rompt avec la philosophie antique qui s'occupait des causes premières. Sans doute Aristote ~~il est vrai,~~ dit que toute connaissance commence par les sens et l'induction (2. Analyt. Liv I, ch 18, p 81, B ligne 1) mais il ne veut pas dire par là que nous n'arrivions qu'à travers une foule d'intermédiaires aux premiers principes (κοινά ou ἴδια) ; au contraire il admet que dans la sensation elle-même on connaît, non l'être individuel τὸ καθ' ἕκαστον qui en est l'objet extérieur, mais ~~ce qu'il y a~~ l'immanent inhérent à cet être, τὸ ποῖον

général

(Cf. D. analyt. II, 2 p 224 A ligne 1) Soit un homme Callias. En le voyant nous voyons l'homme qui est ~~en~~ Callias et non pas Callias qui est homme (Dern analyt. l. II ch 19 p 100 A ligne 16) Ainsi dans la sensation elle-même, nous allons du général au particulier. [Pourquoi allons-nous aussi du type à l'individu? C'est que au fond l'expérience n'a d'autre rôle que de faire passer de la puissance à l'acte une science qui préexiste en nous à l'état ~~d'ἕξις~~ d'ἕξις. (D. analyt. II, 19 p 99 B ligne 26) L'esprit, dans la sensation elle-même ne fait que reprendre son bien : il possédait le type de l'humanité; en face de Callias il en prend conscience. Il n'est pas étonnant, dès lors, que l'esprit puisse aussi se ressaisir lui-même et que les premiers principes, qui sont les plus voisins de sa nature, soient les premiers dont il prenne conscience. Il trouve inévitablement l'occasion de ~~les~~ faire passer de la puissance à l'acte. Telle est la doctrine d'Aristote. La ~~de~~ forme y est nettement identifiée avec le type εἶδος, ce qui rend intelligible la connaissance immédiate des formes générales.

[marginal note:] chaque individu porte en lui tout entier,

72

La science moderne paraît avoir adopté en partie la doctrine d'Aristote, en partie celle de Bacon. Elle paraît distinguer, elle aussi, des principes universels et des principes particuliers et admettre que les principes universels sont connus immédiatement (Aristote), tandis que les lois particulières sont connues par des généralisations graduelles (Bacon). [illegible]

Descartes (D. d. la Méthode 6e ptie 3) tire l'esprit par les principes des mathématiques et les développe a priori mais observant la nature il y rencontre une telle variété qu'il lui paraît impossible de déterminer toutes les formes existantes et de connaître l'infinité de celles que Dieu aurait pu créer par un acte libre de sa volonté. Il lui semble qu'il y a une solution de continuité entre les lois mathématiques de l'esprit et les faits — Peut-être même a-t-il l'idée d'une sorte de contingence régissant la production des choses particulières, et résultant d'une intervention de la volonté libre de D

Quoiqu'il en soit, nous ne pouvons déduire les faits particuliers des principes généraux : il nous faut aller au-devant des mathématiques par la physique. A l'encontre de Bacon, Descartes admet la position immédiate des premiers principes et avec Bacon la généralisation graduelle pour les lois particulières.

La même doctrine se retrouve, en fait, chez Stuart-Mill ~~avec ses conséquences pratiques~~. Stuart-Mill distingue deux espèces d'induction : l'induction per enumerationem simplicem, et l'induction scientifique. La première lui paraît légitime pour établir la loi de la causalité, parce que s'il existait quelque fait contraire à cette loi, nous devrions le connaître. Ainsi il pose tout d'abord ~~c'est-à-dire a priori au sens d'Aristote, avant d'observer les phénomènes particuliers~~ la loi de causation universelle, qu'il répudie pour la connaissance des lois particulières ; ~~allant à~~ allant en cela ~~aller~~ à l'encontre de la méthode Baconienne mais il emploie, pour établir les lois particulières, la généralisation graduelle de Bacon, il est vrai, sans [s'a]ppuyer constamment [sur] la loi de causalité universelle. La science

74

Donne raison et Descartes et à Stuart-Mill, | Elle ne se borne pas à poser, avant toute expérience particulière, la loi de causation, mais elle développe les mathématiques elles-mêmes d'une manière indépendante, elle les étudie pour elles-mêmes ; puis elle observe d'autre part, elle généralise par degrés et cherche à opérer un rapprochement entre la science a priori et la science a posteriori. Elle cherche à s'élever par l'observation jusqu'aux propositions les plus particulières des mathématiques, et à descendre dans les mathématiques jusqu'aux propositions les plus ~~particulières, qui sont en même temps les plus~~ + générales des science a posteriori.

| & à Descartes plus encore qu'à St. Mill.

La méthode de Bacon, prise à la lettre, est en opposition avec la science, que nous définissons « la réduction du physique en mathématique » Cette réduction suppose que les mathématiques sont étudiées pour elles-mêmes et que les principes généraux sont admis avant qu'on ait découvert toutes les lois plus particulières auxquelles il peuvent s'appli-

2e méthode de Réjections. Bacon la donne comme une méthode nouvelle qu'il substitue à l'Induction Aristotélicienne où il ne voit que l'induction per enumerationem simplicem ubi non reperitur instantia contradictoria.

Bacon a-t-il apprécié à sa juste valeur la théorie de Aristote? En voici l'esprit : (pour les textes, voir surtt pr. analyt. liv II ch 25)

L'induction est un syllogisme.

1 L'homme, le cheval et le mulet vivent longtemps

2 L'homme le cheval et le mulet sont des animaux sans fiel

Et, par conversion ; ~~comme~~

Tous les animaux sans fiel sont l'homme le cheval et le mulet

3e Tous les animaux sans fiel vivent longtemps

Dans ce syllogisme le grand terme est " vivent longtemps "; le moyen " les animaux sans fiel ", et le petit terme " l'homme le cheval et le mulet ". La conclusion contient le moyen terme et le petit au lieu de contenir le petit et le grand.

et le grand.)

Ce raisonnement est appelé syllogisme dans le sens le plus large : étant admises certaines propositions, d'autres propositions s'ensuivent nécessairement

76

C'est là pour Aristote le cadre général du raisonnement, la forme qu'il faut donner à un raisonnement pour en mesurer exactement la valeur. Mettons le raisonnement inductif dans ce cadre : ce qui le caractérise, c'est la convertibilité de la mineure. [Cette conversion sur quoi est-elle fondée ? Aristote a-t-il admis que tous les animaux sans fiel sont l'homme le cheval et le mulet. Non. (Cf Lachelier) L'induction Aristotélicienne ne consiste pas à dire que A étant M, B étant M. Cette conversion A + B + C sont M. signifie qu'il existe dans la nature des genres, et que, quelques individus du genre étant donnés, on a le droit de conclure de ceux-ci aux autres individus du genre. Mais il est évident qu'Aristote ne prétend pas que tous les caractères appartenant à un individu de ce genre appartiennent à tous les autres, s'il n'y aurait plus ~~entre eux~~ de ~~distinctions~~ entre eux, l'essence et l'accident, entre la οὐσία et le συμβεβηκός

tenant

A. thèse, p. 11.

| même

| autrement,
| différence

les caractères essentiels sont seuls communs à tous les individus du genre

Mais quel est le signe auquel on reconnaît les caractères essentiels ? ne va-t-on pas retrouver ici l'induction per enumerationem simplicem ? Aristote ne donne pas à cet égard de règle précise. mais il est certain qu'il ne se serait pas contenté de ce moyen pour dégager l'essentiel du passager. Déjà Socrate et Platon ne s'en contentaient pas: Socrate ~~comparait~~ pour dégager ~~ait~~ le constant du variable, | ; Platon ~~faisait de grandes revues~~ examinait les sujets contraires à ceux qui ~~étaient observait~~ étaient en question, | Aristote avait certainement le sentiment de la difficulté et, bien qu'il soit peu explicite à cet égard, il est impossible qu'il l'ait résolue par un procédé aussi peu philosophique que l'induction per enumerationem simplicem, où se trouvent confondus l'essentiel et l'accidentel.

procédait par ~~[illegible]~~ comparaison

que Grote appelle Cross-examination.

Aussi les critiques de Bacon sont plus justes en ce qui concerne la partie pratique chez Aristote qu'en ce qui regarde la partie théorique. Car la doctrine d'Aristote est une,

78

précise, profonde : ce qui manque, c'est l'indication du critérium, si important cependant pour la détermination des caractères essentiels. Mais il a une supériorité sur Bacon : il sait ce qu'il cherche, le genre, et pour lui le genre | le type est contenu à la fois dans les choses et dans l'esprit, en sorte que l'esprit peut le reconnaître dans les choses. Au contraire Bacon ne sait pas précisément ce qu'il cherche, & la partie négative de sa doctrine (critique de l'induction per enumerationem simplicem) est bien plus nette que sa propre théorie. ~~ses conseils pratiques sont assez nets : mais sa théorie est confuse~~

Stuart Mill nie jusqu'à ~~même~~ la valeur des conseils pratiques de Bacon. Il le loue d'avoir senti l'insuffisance de l'induction per enumerationem simplicem : mais il le blâme de n'avoir pas compris que cette induction ~~est~~ per enumerationem simplicem est légitime | au moins pour établir la loi de causalité universelle. [En ce qui concerne ~~Pour~~ les causes particulières, Stuart Mill ~~il~~ rejette avec Bacon ~~aussi~~ l'induction vulgaire ; mais il critique vivement ~~n'admet pas~~ la méthode Baconienne viciée, | selon lui, par deux idées : 1° par l'idée qu'il faut

remonter des effets aux causes. C'est le contraire qu'il faut faire. Les causes, ~~telles que les concevait Bacon,~~ sont peut-être des mystères auxquelles nous n'arriverons jamais, ~~même~~ notamment par la méthode de Rejection ; car rien ne prouve que le résidu ne contienne pas, avec la cause, un élément accidentel. Le défaut de Bacon c'est ~~de avoir employé~~ ne concevoir, en définitive, que l'observation, tandis que la vraie méthode doit se servir de l'expérimentation.

2e Bacon suppose que la cause est une & identique pour un phénomène donné. C'est un principe faux. Tout phénomène peut être produit par plusieurs causes. C'est une raison de plus pour aller de la cause à l'effet par l'expérimentation.

De plus Bacon a commencé par rechercher la cause des qualités sensibles : c'était commencer par le plus difficile : les qualités sensibles sont souvent l'effet d'une collection de circonstances dont l'agencement est fortuites, d'où il suit que souvent les qualités sensibles n'ont pas de cause assignable, ou ont un nombre inassignable de causes ~~Bacon~~

En résumé Stuart Mill admet l'induction per enumerationem simplicem pour la loi de causation universelle
&, pour les lois particulières, il dit, à l'encontre de Bacon, qu'un seul fait bien choisi et bien observé suffit à manifester la loi. Pourquoi? Voilà le problème de l'induction. Comment choisir ce fait et l'interpréter? ~~La~~ ~~solution~~ ~~c'est~~ ~~d'abord~~ ~~de~~ bien répondre Commençons par bien définir la cause, ~~c'est à dire~~ et voyons-y uniquement la somme des antécédents positifs et négatifs inconditionnels, puis ~~l~~'employons un procédé plus savant que la méthode d'exclusion, à savoir les cinq méthodes (Log, III, 8.) (1. Concordance, 2. Différence, 3. union des deux précédentes, 4. variations concomitantes, 5. résidus) qui isolent des couples relativement simples de phénomènes.

Liebig blâme ~~aussi~~ Bacon d'avoir dit que la loi repose sur plusieurs faits. Comme Stuart-Mill il attaque la méthode d'exclusion insuffisante en pratique, mal fondée en théorie

est ~~[illegible]~~ un composé d'éléments multiples, dont l'un se trouve dans tel fait, l'autre dans tel autre.

La philosophie de Bacon est un exemple de l'impossibilité où se trouve la science pratique de se constituer en considérant la science théorique comme n'ayant à son égard qu'un rôle d'auxiliaire. En vue de la pratique même il est indispensable que la science théorique ait une existence propre et soit traitée d'une façon indépendante.

Albert David



VII

HOBBES

La philosophie de Bacon n'est pas à proprement parler un système. On y trouve cependant des vues générales justes et originales, des points de détail étudiés avec une précision toute nouvelle. C'est ~~d'abord~~ [en premier lieu] l'idée de la recherche expérimentale considérée comme condition du savoir d'abord, du pouvoir ensuite ; c'est la condamnation énergique de l'inductio per enumerationem simplicem ; c'est [aussi] l'attention appelée sur les problèmes de l'induction, l'importance attribuée aux cas négatifs et aux faits privilégiés. Il est donc évident que la philosophie de Bacon représente une tendance fondamentale de l'esprit humain, celle de l'esprit pratique et positif, et en même temps la disposition à se mettre à l'~~étude~~ [école] de la nature avec docilité, avec intelligence. Cette disposition s'est dégagée en qq sorte par une évolution naturelle : il ~~avait paru~~ [était devenu manifeste] que les deux autres voies, celle de la spéculation pure et celle de l'expérience tout empirique ne menaient pas à la vérité scientifique, ni, par suite, à l'accroissement de la puissance humaine. Dans la troisième [voie], Bacon ~~qui frayait la route~~, fut suivi par une grande partie



des philosophes modernes, surtout ~~si l'on considère l'école anglaise~~ en Angleterre : Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, ~~et~~ les philosophes du XVIIIe siècle, tant en France qu'en Angleterre. Tous [les philosophes], dans des domaines différents, avec des modifications de détail ~~doivent~~ poursuivre[nt] les conséquences morales, psychologiques et politiques des [principes de] Bacon. Il n'y a donc pas à proprement parler d'école Baconienne ; mais ~~nous assistons au~~ il y a un développement de la tendance réaliste [provoqué par Bacon ; il y a une série de philosophes qui,] ~~; tous~~, à la suite du maître ~~viendront~~ dira à l'esprit de « se refaire petit enfant », et le considérer~~ont~~ comme devant se modeler sur les choses.

Hobbes est né en 1588 et mort en 1679

Bibliographie. — I — ses ouvrages :

1628 — Traduction de Thucydide

1642 — Elementa philosophica „de Cive" (Paris, 1642)

1650 — „La nature humaine ou Éléments fondamentaux de Politique" (Londres)

" — „De Corpore politico" or the Elements of the law moral and political" (Londres)

1651 — „Leviathan or the matter, form and authority of government" (Londres)

1655 — „Logica" (Londres)

1655 — „De corpore" (Londres)
1656 — „Quaestiones de libertate, necessitate et casu" (id)
1658 — „De homine"
1668 — „Opera philosophica" 2 vol., réimpression complète de ses œuvres, divisées en: „Logique, Philosophie première, Physique, Politique, et Mathématiques."
1679 — Autobiographie en vers latins et en prose.

Après sa mort:
1750 — Œuvres morales & politiques (sauf le „De cive")

II — Ouvrages relatifs à Hobbes:

Nüscheler: „Ueber Hobbes Staatslehre" (Zurich, 1865)
Ch. de Rémusat: „Th. Hobbes" (Rev. des Deux-M. 1er juillet 1870)
Kuno-Fischer: „Fr. Bacon und seine Nachfolger."

Biographie.

Hobbes naquit à Malmesbury, petit village du comté de Wilts, en 1588. Sa santé faible et délicate, se fortifia avec l'âge, grâce à un régime suivi; et il vécut 91 ans. Fils d'un ministre, qui lui fit donner une éducation précoce et forte, à 8 ans, il traduisait en vers latins la Médée d'Euripide. Il entre à 14 ans à l'Université d'Oxford, et en sort à 19. Il y prend, à l'égard de la scholastique, les mêmes impressions que Bacon et Descartes. À 20 ans il est précepteur chez le comte de Devonshire, lord Cavendish. Il va faire un voyage en Italie, et, à son retour voit Bacon. En 1628, il traduit Thucydide, avec l'idée de détourner ses concitoyens de la démocratie. Différant en cela de Bacon, il étudie, à Paris, les sciences mathématiques.

Là, il est en rapport avec Gassendi et le Père Mersenne. À l'encontre de Bacon, il estima à leur juste valeur les grandes découvertes de Copernic, de Galilée, de Kepler, de Harvey. La publication de son Léviathan a lieu en France (ce mot ne signifie pas : „bête monstrueuse", mais simplement œuvre d'art, parceque, suivant lui, la cité est une œuvre d'art). Cet ouvrage, qui traite non-seulement de la politique mais aussi de la religion, et qui les subordonne à l'État, aliéna à son auteur ~~les~~ catholiques et ~~les~~ protestants. Il rentra en Angleterre, s'enferma, à la campagne, dans un cottage voisin de Londres, ne vivant plus qu'en la société de savants, et, en 1679, il mourut dans l'isolement.

L'objet principal de la philosophie de Hobbes.

Bacon avait signalé dans la philosophie un grand nombre de desiderata. Sa philosophie elle-même en présentait plusieurs. Ainsi dans l'ordre pratique (politique, morale et religion). Bacon évitait de traiter des premiers principes. Dans l'ordre politique, [il alléguait] la raison d'État ~~est tout~~ ; dans la religion et la morale, il ~~n'y a que la~~ s'en remettait à la révélation. Pourtant il proclamait lui-même que sa méthode devait s'appliquer aux sciences morales et politiques [comme aux Sciences physiques]. Ce qu'il n'avait pas fait à cet égard fut précisément le principal objet que se proposa Hobbes. Il y a plus. Bacon avait dit que l'État doit surtout avoir en vue d'assurer la paix. Hobbes lui assigne la mê-

me fin et fonde là-dessus sa célèbre doctrine du pouvoir absolu. Hobbes réalise un desideratum de la philosophie de Bacon.

Hobbes s'est occupé de Psychologie, de Physique, de Métaphysique, mais tout converge vers la science politique. Son traité de la nature humaine n'est écrit que pour rechercher les fondements sur lesquels doit s'asseoir toute société. C'est une préface.

X

Pour se faire une idée claire
s éléments du droit naturel
de la politique, il
onnaître la nature de l'homme

„~~Il est important de~~ savoir ce que c'est que le corps politique et ce qu'on entend par ~~les~~ loi.... » – La méthode qu'il suit n'est plus seulement la méthode résolutive ou analytique, c'est encore une méthode compositive ou synthétique. Bacon lui-même avait dit que, dans l'ordre pratique, il fallait descendre des axiomes aux faits par voie syllogistique. Hobbes avait appris, dans ses études ~~la physique et les~~ Mathématiques, la valeur ~~La est la vraie force~~ de ~~cette~~ la méthode. De plus elle devait lui sembler plus appropriée que toute autre à son dessein. „ Étant données, dit-il, la nature humaine, et la fin de l'état, réaliser cette fin en partant de la nature humaine. » Il se propose en quelque sorte un problème mathématique. Il demande à l'expérience un certain nombre de données. Ensuite le raisonnement fonctionne tout seul.

| Synthétique.

Son définitions.

Hobbes définit la philosophie : „ une connaissance, acquise à l'aide du raisonnement, des effets par les causes et des causes par les effets." La philosophie ainsi définie se distingue de la sensation et de la mémoire

mais aussi de l'expérience, qui n'est que la mémoire développée. L'objet de la philosophie, c'est l'ensemble des corps ou substances auxquels peut s'appliquer l'idée de changement, de devenir. Quant à Dieu et aux esprits, H. les abandonne à la théologie comme choses incompréhensibles. – Avant la connaissance, il faut un instrument de la connaissance ; cet instrument est le raisonnement. Il consiste en définitive à compter. C'est un calcul : un corps par exemple s'offre à nous de loin ; tout ce qu'on peut dire, c'est que c'est un corps ; le corps s'approche et se meut ; à l'idée de corps se joint l'idée de mouvement ; c'est un corps animé ; – ce corps parle et donne des signes de raison. C'est un être raisonnable. Additionnons ces trois idées, et nous avons l'idée de l'homme. Si l'on veut, de cette idée, redescendre à l'idée de corps, il n'y a qu'à retrancher les idées d'être raisonnable et de mouvement. C'est en appliquant ce raisonnement aux propriétés des corps que les géomètres obtiennent la science des corps naturels ; c'est en appliquant ce raisonnement aux lois, aux devoirs en général à la cité, que les moralistes et les politiques obtiennent la science du corps civil ou artificiel. Telle est la méthode de Hobbes.

Voyons le détail de cette logique. Comment se forment les divers éléments de la pensée ? Le progrès de l'addition donne le nom, puis la proposition, puis le syllogisme, puis la démonstration. Le progrès de la

soustraction va de la démonstration au syllogisme, à la proposition ; — au nom. Quelle est donc l'élément primordial du raisonnement, celui auquel tiennent ~~source de~~ toutes nos erreurs ? Le nom. — „ Les sages se servent des mots comme de jetons. Les fous s'en servent comme de l'argent dont ils honorent l'effigie et l'inscription, que cette effigie soit celle d'Aristote, de Cicéron, ou de St. Thomas. » ~~Il leur suffit qu'ils soient d'eux pour qu'ils soient bons.~~ — L'essentiel est de bien définir les termes. Définir, c'est décomposer le singulier et le résoudre en universel. L'attribut doit être résolutif du sujet, ~~et~~ un élément du sujet. Dès que l'on connaîtra les éléments universels de l'objet singulier, on pourra leur appliquer le calcul et les traiter scientifiquement. Sous cette théorie se trouve le nominalisme. H. s'exprime ainsi : „ genus et universale nominum non rerum ~~non rerum~~ nomina sunt. Veritas in dicto non in re consistit." Notre vérité ne réside que dans les mots, n'atteint pas les choses.

La Philosophie se divise en philosophie naturelle et philosophie civile ; toutes deux subordonnées à la philosophie première. Celle-ci traite du temps et de l'espace, du corps et de l'accident, de la cause et de l'effet de la puissance et de l'acte, etc. H. traite cette partie en sensualiste : „ ce que nous étudions des corps, dit-il, lors même que nous les avons en notre présence, ce ne sont pas ces corps eux-mêmes, mais les images que nous en avons.... — Le temps n'est que l'idée de l'existence nue .... — L'espace n'est que l'image d'un corps passant d'un lieu dans un autre image que la succession de ses mouvements laisse dans notre

N° 7

esprit. — La cause n'est qu'une collection d'accidents ou de propriétés appartenant aux corps." — Ainsi les objets métaphysiques ne sont que des idées qui nous viennent de l'expérience.

La Philosophie naturelle comprend la Physique et l'Anthropologie.

En Physique : les corps se composent de particules qu'on ne doit pas considérer comme absolument indivisibles. Il n'existe pas de matière absolument indéterminée. Le concept général de matière n'est qu'une abstraction, un concept tiré du concept des corps déterminés. H. réduit tous les phénomènes réels à des mouvements. Ce qui meut autre chose doit être soi-même mû dans ses parties intimes, et le mouvement d'un corps ne peut se propager que par des mouvements intermédiaires. Il n'y a pas d'action immédiate à distance.

L'Anthropologie. — Il y a deux classes de facultés, celles du corps et celles de l'esprit. Cette distinction n'entraîne d'ailleurs pas une différence de substance : H. ne s'occupe pas des substances. Il s'occupe principalement des facultés de l'esprit, et les divise en deux classes : facultés représentatives et facultés affectives.

Facultés représentatives. — Les sens des animaux et des hommes sont affectés par des mouvements qui se propagent des organes extérieurs au cerveau, avec réaction du cerveau vers les mêmes organes. Ce sont là les perceptions, les notions, les idées. (De Nat. hum. p 218 et 197). Ainsi les impressions qui s'étaient propagées au cerveau, retournent ensuite aux organes d'où elles venaient. Maintenant, en ce qui concerne

les affections, cette action qui vient des objets extérieurs peut, après s'être propagée au cerveau, continuer à se propager intérieurement du cerveau au cœur; ce sont alors les affections de plaisir & de douleur, et ces affections à leur tour impriment des mouvements correspondants au corps. Mais c'est un processus tout organique qui différencie les affections et les notions. En définitive tout vient du mouvement et y aboutit.

La Théorie de l'Intelligence est toute sensualiste. Le fait le plus général, c'est la notion des objets extérieurs. Les qualités sensibles, couleur, son, etc n'existent comme telles que dans les êtres sentants. Les corps qui, par leurs mouvements, produisent ces sensations, ne possèdent rien de pareil. — [Stuart Mill devait définir la matière: une possibilité permanente de sensations; c'est la même idée, bien que sa formule soit un peu plus réaliste.]. Cependant la matière possède en elle-même cette propriété de produire des sensations. De la sensation résultent l'imagination et la mémoire, qui ne sont que des sensations affaiblies, la première sans conscience, la seconde avec conscience de cet affaiblissement. La mémoire développée devient l'expérience. La mémoire est facilitée par des signes que nous associons aux représentations des objets: tels sont les mots. Le même mot est le signe de plusieurs objets analogues et acquiert ainsi un caractère de généralité. Mais ce caractère n'appartient qu'aux mots et jamais aux choses. Nous fixons l'emploi des mots par une définition toute arbitraire et subjective. Toute pen-

est une addition ou une soustraction de notions. Penser c'est calculer.

La théorie des affections est analogue. Le processus du mouvement interne procède de l'impression des objets extérieurs sur l'organe sentant; les objets extérieurs sont la fin des inclinations ou des répugnances que ce mouvement cause en se développant. Le point de départ des inclinations est le plaisir; le point de départ de la répugnance est la douleur. Viennent ensuite l'amour et la haine, qui ne sont que le plaisir et la douleur rapportés à leurs objets. Puis vient le désir quand l'objet est agréable, l'aversion, dans le cas contraire. Enfin le désir et l'aversion engendrent des mouvements correspondants dans les membres de l'animal. La raison de ces divers mouvements, c'est une chose dont on ne peut juger que par l'effet qu'on en éprouve : à savoir, ce qui aide ou entrave les fonctions de l'animal. Toute disposition naturelle a pour fin la conservation de l'individu; ce qui ~~lui~~ y contribue ~~sert~~, est plaisir, ce qui ~~lui~~ y est contraire, est douleur. [Quant à la liberté, elle n'est que l'absence d'empêchements; c'est pourquoi ce mot s'appliquera aux êtres irraisonnables comme aux êtres raisonnables. C'est un état, une manière d'être, et non une faculté, une puissance. Il ne faut pas dire que la liberté consiste à pouvoir une chose et son contraire; on est libre quand on fait une chose suivant son désir (Cf. la Liberté de Malebranche, qui est plutôt un état qu'une faculté). C'est pourquoi la liberté s'allie sans

difficulté avec la nécessité. Les actes volontaires de l'homme sont nécessaires, puisqu'ils ont des causes qui ont des causes elles-mêmes et remontent ainsi à l'omniscience divine.

& à la toute-puissance

Philosophie civile. — L'état n'existe pas naturellement. Ce qui est donné, c'est l'ensemble des facultés humaines et parmi ces facultés, il n'y a pas, comme le voulaient les anciens, une faculté sociale. La société est un fait naturel chez les fourmis et chez les abeilles, et non chez l'homme. Toutefois c'est une nécessité, une suite des facultés naturelles de l'homme que l'état se constitue. Le problème de Hobbes consiste donc à montrer dans l'état de nature le principe générateur de l'état civil. [En quoi consiste l'état de nature? Il est opposé à l'état de société; nos dispositions naturelles ne tendent qu'à la conservation de l'individu. Les individus n'ont aucune tendance à s'associer entre eux. En effet si les hommes s'aidaient naturellement entre eux, ils aideraient le premier venu (De Cive). Il n'en est rien. J'aime certains hommes et non certains autres, et, en y regardant de plus près je vois que j'aime ceux dont je tire honneur ou utilité. [D'autre part la nature, il est vrai, a créé les hommes sensiblement égaux entre eux. Mais, si nous considérons la grande différence des hommes, la diversité de leurs passions, les uns étant ambitieux, les autres modérés, nous voyons que les derniers, dans l'état de nature, sont toujours exposés à la violence des autres. Dans l'état de nature, le droit, c'est la faculté d'user de ses forces pour conser-

94

ver sa vie. Car qui a droit à la fin a droit aux moyens. En fin chacun a droit sur toutes choses. Dans cet état donc les uns sont opprimés par les autres. Aucune sécurité, et, comme les affections des hommes doivent aboutir à des actes, le résultat final sera la guerre universelle. Mais — c'est ici que la Nature se met en contradiction avec elle-même —, cet état de guerre va contre la disposition naturelle de l'individu, qui réclame sa conservation. Cette disposition exige donc que l'état de nature prenne fin pour faire place à un état plus conforme aux désirs primordiaux de l'homme. Or un seul moyen existe: que chacun renonce ~~à la part de~~ aux droits qu'il tient de la nature, pour les transporter à une puissance artificielle ayant pleins pouvoirs. Il faut que ~~le~~ ce renoncement à tous ses droits soit en même temps une translation; qu'il soit universel et, en même temps réciproque; ~~c'est-à-dire en admettant la condition que chacun fera de même~~. Cette translation ~~mutuelle~~ du droit (translatio juris mutua) est un contrat (Léviathan, I, 15); c'est l'abolition de l'état de nature et le fondement de l'état social; ce contrat est artificiel, mais, en même temps il est ordonné par l'état de nature (De corp. politico, chap. 4). Ce qui résulte du contrat a dès lors la force de la loi naturelle dont il prend la place. « Et ainsi il n'y a point d'autre doctrine de mœurs que l'ensemble des prescriptions édictées par la société. » La société et l'État ne font qu'un. Cette doctrine est contraire à celle des libéraux,

comme M. Laboulaye, Parieu, qui considèrent l'homme comme faisant naturellement partie d'une société ~~tandis qu'ils ne peuvent~~ antérieure à ~~considérer~~ l'État ~~comme existant naturellement et nécessairement~~ et qui distinguent (ainsi) la société de l'État : L'État | a pour objet de garantir les droits et la condition sociale naturels de l'homme. Ici au contraire, la société ne se distingue pas de l'État. | Hors de l'état, il n'y a que ~~une~~ lutte de passions, guerre, crainte, isolement, barbarie, en un mot, chaos. Dans l'état il y a au contraire raison, paix, sureté, richesse, sociabilité, élégance, science, bienveillance, en un mot l'ordre substitué au chaos. L'État c'est donc le bien. S'il en est ainsi, la constitution de l'État doit être irrévocable. Les premiers principes de la politique doivent être assimilés à ceux des mathématiques |. Par conséquent l'État doit avoir une souveraineté absolue. Lui seul commande, est libre. Le juste, c'est ce que l'État ordonne, l'injuste, ce qu'il défend. H. nie absolument le droit de révolution, et, par une conséquence pratique, considère l'état de choses existant comme toujours légitime. [Quelle sera la meilleure forme de gouvernement ? Pour constituer un gouvernement, il faut que les hommes soient d'accord sur ce qui peut les mener à leur fin. Or cela ne se peut que si l'on convient ensemble que désormais la volonté, soit du plus grand nombre, soit de certaines personnes choisies par le peuple, soit d'un chef élu par tous sera considérée comme étant la volonté de

| Selon eux,

| Elle est créée par l'État.
[Quelle sera maintenant nature & l'étendue du pouvoir de l'État ?

Dans l'ordre spéculatif.

X

tous. Dans le premier cas, c'est la Démocratie, dans le second l'oligarchie, dans le troisième la Monarchie (De corp. pol. II, 1). Dans les trois cas, d'après le pacte lui même, la puissance souveraine n'est justiciable de personne, ni même tenue ~~aux~~ l'observance des lois de l'État. [L'objection immédiate, c'est que rien ne prouve que, dans la réalité, la constitution des sociétés se soit faite ainsi. Mais Hobbes est un théoricien, il n'a pas l'intention de dire comment les choses se sont passées: il donne une théorie, une règle pour apprécier la raison d'être philosophique de l'État. Nous devons obéissance à l'État, comme si l'État s'était formé ainsi. C'est une théorie scientifique et non une hypothèse historique. — De ces trois formes, la meilleure est celle qui assure le mieux la paix par l'unité et la concentration du pouvoir, c'est-à-dire la monarchie. Le roi c'est l'État, et l'État, c'est le Peuple. Le roi n'est que l'incarnation du peuple: se révolter contre son roi, c'est se révolter contre soi-même. La monarchie absolue ~~est~~ fondée sur la loi naturelle. La loi naturelle d'ailleurs se confond avec la loi divine. La monarchie est donc autant de droit divin que de droit naturel; — (ceci est au fond une apologie de la monarchie des Stuarts) — Cette doctrine est la négation de la séparation des pouvoirs. Le roi les a tous. Point de représentation en dehors, à côté ni au-dessus du roi. Le roi a les pouvoirs spirituel, temporel, législatif, judiciaire. Hobbes attaque avec violence, non-seulement la conception féodale, mais

encore la conception antique, représentation des doctrines ~~républicaines~~ qui prétendent que l'état est un organisme moral antérieur aux individus. H. combat ce point de vue d'Aristote, et plus violemment encore que n'a fait Bacon ; Bacon disait qu'Aristote avait faussé la science : Hobbes le rend responsable de la guerre civile, de l'exécution du roi Charles Ier, etc. Il veut bannir de l'éducation les ouvrages anciens qui ne peuvent donner aux hommes que la haine des rois, « la tyrannophobie, maladie comparable à l'hydrophobie. », et l'idée d'un droit propre aux individus, d'un État où les individus sont des personnes.

Spinoza, Hobbes et Rousseau. — Ces trois philosophes fondent l'État sur un <u>contrat social</u> ~~un et~~ indissoluble. Mais il y a des différences : Spinoza est ~~pour~~ partisan d'une république aristocratique, ~~et~~ Rousseau ~~pour~~ d'une république démocratique. De plus Hobbes et Spinoza voient dans l'état de nature un état de guerre. Rousseau au contraire fait de l'état de nature un paradis où tous les hommes sont frères, et, par suite le contrat social suivant lui a pour but de maintenir cet état primitif, qui est le meilleur. La ressemblance entre les trois philosophes ne porte donc que sur le mode de formation de l'État. De plus Hobbes & Spinoza se ressemblent par[…] tous deux ne ressemblent à Rousseau.

La <u>religion</u> est traitée de manière analogue. Dans l'état de nature il n'y a pas de différence entre la religion et la superstition. L'origine c'est la peur. Il y a

dans la nature des puissances inaccessibles ; nous les réalisons sous forme de démons. Dans l'état de nature chacun a ses démons. Toutes les religions sont légitimes. L'État intervient et détermine à qui il faut adresser ses prières. Dès lors la religion est distincte de la superstition. La superstition est l'adoration des puissances surnaturelles non reconnues par l'État.

A. Dez

VIIe Leçon.

Philosophes anglais contemporains de Hobbes - Descartes. Biographie -

On peut rapprocher de la philosophie de Hobbes plusieurs systèmes à peu près contemporains et portant sur des questions analogues.

I° Lord Edward Herbert of Cherbury - M. de Rémusat a écrit un livre sur sa vie, ses œuvres, les origines de la philosophie du sens commun et de la théologie en Angleterre.

| intitulé : L. Herbert of Cherbury, | théologie naturelle

Il ne nie pas comme Hobbes, la valeur intrinsèque de toutes les religions; il admet que les hommes s'accordent sur certaines notions communes, « communes notitiæ » qui doivent servir de critère pour apprécier la valeur des différentes religions.

Cette détermination de la vérité est l'application à la religion d'une méthode d'abstraction, souvent usitée en Angleterre, et consistant à dire : « le vrai, c'est ce qui est commun à tous les cas donnés. » -

Jusqu'à Locke, l'empirisme n'eut pas le dessus. La scolastique était battue en brèche mais au profit du scepticisme, du mysticisme ou du néo-platonisme.

II° Le sceptique Joseph Glanvill (+ 1680) combat le dogmatisme aristotélicien et cartésien; il remarque que la causalité est non objet d'expérience, mais d'induction : « non sequitur necessario : post hoc, ergo propter hoc », dit-il.

| non

III. Le platonicien Ralph Cudworth (1617-88) le plus éminent de ces philosophes, combat l'athéisme favorisé par les doctrines de Hobbes et revendique l'emploi des causes finales en physique. - Ce qui distingue surtout sa philosophie c'est la théorie de la nature plastique : - Il remarque l'ordre de la nature, mais ne ferme point les yeux sur le désordre qui s'y trouve. Tout le monde parle de l'ordre. Cudworth voit à la fois l'ordre et le désordre. Il y a trop d'ordre, dit-il, pour que l'on puisse considérer les forces mécaniques comme seules agissantes; il n'y en a pas assez pour qu'on puisse rapporter immédiatement à Dieu l'harmonie du monde : ce peu d'ordre atteste l'influence,

(qui présente le monde

| entre la matière & Dieu :

l'intervention d'un principe distinct, intermédiaire | qui ~~n'est pas Dieu~~ : c'est la *nature plastique* - Cudworth n'admet pas seulement l'existence pour l'univers considéré dans son ensemble, mais aussi, pour chaque partie de l'univers, pour tout individu, pour tout animal renfermant dans sa nature un mélange d'ordre et de désordre - C'est le commencement de la doctrine de la finalité interne, de la finalité propre à la créature ~~un lien de lodo~~ remplaçant la doctrine de la finalité externe | & transcendante dont le principe réside en Dieu ~~un être supérieur~~ - ~~Cudworth ... que cette fin particulière pour un principe particulier. Cette est une fin spéciale, et chaque individu a ainsi une fin propre dont le principe spécial lui est parfaitement adapté.~~

IV° Samuel Parker (+1688) combat également la physique mystique, en s'appuyant sur l'ordre de la nature

V° Henry More (1614-87) unit la *kabbale* au platonisme. dérive toute connaissance de Dieu de la révélation

A la tendance de Jacob Boehme se rangent John Pord | (1625-1698) et son disciple Thomas Bromley (+1691)

Descartes.

Histoire de sa vie, et de la pensée philosophique -

Sources : - Plusieurs œuvres de Descartes : le Discours de la Méthode ; - Règles pour la direction de l'esprit ; - Lettres de Descartes, surtout celles au *P. Mersenne*, son confident.

1691 *Baillet* : Vie de Descartes. Cet écrivain a reçu des renseignements des neveux et nièces de Descartes, du fils de Chevalier de *Chanut*, familier du philosophe. Son livre renferme beaucoup de détails, d'inutilités et même d'erreurs - L'auteur, incompétent pour les mathématiques, n'a non plus le sens métaphysique, et ne nous apprend rien sur l'histoire psychologique du métaphysicien et du savant - De plus, cet auteur de Vies de Saints a la conscience ... rée.

1765. *Thomas*. Eloge de René Descartes.

1835 *Garnier*. - Œuvres philosophiques de Descartes, 4 v., avec notice biographique

Francisque Bouillier : Histoire de la philosophie cartésienne

1867. *Millet* : ~~D~~Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes, avant ...

187- . *Millet* ~~Théo...~~ : Descartes, son histoire depuis 16.., et ...

187- (3e édit.) Kuno Fischer. - Geschichte der neueren Philosophie. Ier vol. ...

La biographie de Descartes offre un intérêt tout particulier. La personne est en effet fort complexe, et doit être considérée dans son ensemble. Il y a eu lutte entre les philosophes et les mathématiciens pour savoir si Descartes était l'un ou l'autre. On croit assez volontiers aujourd'hui que Descartes n'était qu'un mathématicien : ~~[illegible]~~ son œuvre philosophique se réduirait à une théorie de la certitude. C'est ce qu'il faut examiner. Pour cela, le meilleur moyen est de nous adresser à la biographie de Descartes.

René Descartes naquit le 31 Mars 1596, à la Haye, bourg situé sur la Creuse entre Tours et Poitiers, de l'une des familles les plus anciennes et les plus nobles de la Touraine. ~~Le~~ ancien nom de cette famille était Des Quartes. Des textes latins du XIVe siècle portent De Quartis. Outre son génie propre, ce philosophe eut du Tourangeau la finesse et l'esprit de conduite. Il fut élevé dans la maison sous le nom de Du Perron, seigneurie du Poitou qui lui était destinée pour le distinguer de son frère l'aîné; on lui garda ce nom au collège, et ce n'est que dans le monde qu'il prit le nom de ~~Cartesius~~ Descartes, transformé par les savants en celui de Cartesius. Il eut une santé faible jusqu'à l'âge de vingt ans; on craignait pour sa vie. Mais son esprit était vif et réfléchi; il voulait savoir le pourquoi des choses, et son père avait coutume de l'appeler son « petit philosophe ».

Il y a trois périodes dans la vie de Descartes:

I Études au Collège de la Flèche 1604.1612). Descartes étudie dans les livres; -

II. Voyages (1613.1629), séjour dans divers pays, surtout en Hollande; Descartes étudie dans le grand livre du monde et en lui-même; dans cette période, il est surtout savant et mathématicien.

III. P. (1629.1650). Descartes a publié ses Méditations en 1629; il se fixe définitivement en Hollande. C'est la période du métaphysicien, Descartes est savant encore mais ~~et~~ il applique à la science ses principes de métaphysique. - ~~Disons que~~ Ainsi, pendant la période des voyages Descartes suit une marche régressive allant des faits à la métaphysique et ~~que~~ pendant la dernière période il va ~~allant~~ de la métaphysique aux choses, il suit une marche progressive.

(du physicien & du physiologiste.)

Ire Période

A l'âge de huit ans Descartes entre au collège des Jésuites à la Flèche (Les Jésuites remarque M. Janet, ont élevé Descartes, Molière, Diderot, Voltaire.) Il y avait à ce collège quatre professeurs de jurisprudence, quatre de médecine, deux d'anatomie et de chirurgie - Descartes se fit bientôt remarquer par ses heureuses dispositions par sa docilité et un extrême désir d'apprendre, « parce qu'on lui persuadait que par le moyen des lettres (les livres dans un sens très général), on pourrait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie » (D. de la M. I. 6). Dans cette courte phrase, nous trouvons déjà tout Descartes. Il désire une connaissance claire et assurée. Ainsi, dès son adolescence la clarté garantie de la certitude ~~lui paraît le~~ ~~principe des~~ ~~choses utiles à la vie~~

& cela pour procurer le bien de l'Homme.

[illegible]

Outre les PP. Charlet et Dinet, Descartes faisait la connaissance des jeunes Marin Mersenne — Il étudiait les langues, les fables, histoires, les écrits des anciens, l'éloquence, la poésie, les écrits sur les mœurs, la théologie, la philosophie, la jurisprudence, la médecine et même les sciences occultes. Qu'en retira-t-il ? Le Discours de la Méthode le dit avec précision, avec une rigueur même que son esprit ne pouvait avoir alors. Mais Descartes ~~a pris~~ lui-même le Discours de la Méthode comme une histoire de son esprit et les jugements qu'il y prononce comme la [illegible] expression des impressions qu'il avait alors reçues. Nous pouvons donc admettre pour le fond au moins, la vérité historique de ce discours.

et les mathématiques.

Descartes ~~estima~~ aima la poésie et l'éloquence et conserva toujours un goût particulier pour la poésie ; à la cour de la reine Christine il faisait encore des vers. Mais il estimait que la poésie et l'éloquence sont toutes ~~deux~~ plutôt des dons ~~naturels~~ de l'esprit que des fruits de l'étude ». La lecture est une « conversation étudiée » — ~~Danger de ceux~~ ~~qui~~ en font leur occupation exclusive. Descartes les compare aux voyageurs qui deviennent étrangers aux choses de leur pays. Plus tard (Recherche de la vérité par la lumière naturelle), il dira : « Il n'est pas plus utile au honnête homme d'apprendre le grec et le latin que le bas breton et l'histoire de l'empire germano-romain que celle du plus petit état de l'Europe. — Dans sa réponse à Voëtius il regardera comme un mérite de ne pas comprendre les termes de la philosophie péripatéticienne. Il trouve dans les ~~sophistes~~ moralistes plus de rhétorique que de philosophie, les moralistes louent les vertus, mais n'enseignent pas assez à les connaître.

| nous donne

| avec les meilleurs esprits des temps passés ; mais quand à ceux qui

— Des sciences occultes Descartes a appris à ne pas se laisser duper (Discours de la Méth. I. 10) — En revanche il a toujours eu un goût particulier pour les mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons. « Mais je ne remarquais pas encore leur vrai usage, dit-il, et pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques (Bacon croyait qu'elles ne devaient servir qu'à cela) je m'étonnais de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé. Nous saisissons ici le germe de l'idée qui dominera plus tard l'œuvre de Descartes : bâtir sur les ~~[illegible]~~ mathématiques quelque chose de plus élevé, plus solide, ~~de~~ s'élever à une mathématique universelle. — Descartes voulait retenir le fond des mathématiques mais faire de ce fond, propre aux mathématiques ordinaires, une méthode applicable à toutes les sciences. On retiendrait des mathématiques ce qui leur donne clarté et certitude, on éliminerait ce qui est propre à ~~la figure et au nombre~~. ~~Ce~~ aux mathématiques la figure et le nombre. Les mathématiques ordinaires sont plutôt l'enveloppe que le fond ; la mathématique universelle serait une extension de leur méthode à tout ce qui présente de l'ordre et de la mesure.

| science suprême.

Enfin, Descartes étudia au collège la philosophie dont le cours devait durer deux ans, suivi du cours de mathématiques. La première année on étudiait la logique, la seconde la physique et la métaphysique. (Thèse de Mr. Lantoine sur l'Enseignement secondaire au 17e siècle) — Dans la logique, le syllogisme aristotélicien tenait la première place — La morale étudiant le bien comme fin des actions, mais elle était sans caractère pratique — La métaphysique étudiant Dieu et les anges, la substance et les a

~~de l'être~~ - La physique, principal objet du cours, étudiait les corps célestes et sublunaires; elle reposait sur la théorie des formes substantielles ou essentielles et des formes accidentelles ou contingentes, êtres de raison distincts de la matière, expliquait le changement par la substitution d'une forme à une autre au sein de la matière. — Cette doctrine était liée au dogme de la transsubstantiation: voilà pourquoi Descartes sera attaqué pour avoir nié la doctrine des formes substantielles ou essentielles, et des formes accidentelles: il les confondait dans une seule nature, l'étendue, détruisant ainsi la dualité de la substance et de l'accident.

Pour ce qui est de l'esprit de l'enseignement les jésuites croyaient la philosophie nécessaire à un jeune homme pour faire son chemin dans le monde, | mais d'ailleurs chose futile, de pur agrément, ne s'élevant pas au-dessus du vraisemblable du probable. Le seul critérium de la ~~bonté~~ | valeur relative d'une doctrine était qu'elle fût soutenue par un ou deux docteurs: aucune défiance d'ailleurs pour la philosophie ainsi entendue, cette philosophie ne portant que sur le probable, sur ce qui peut se soutenir. | selon les jésuites, Tout reposait sur l'autorité; ~~mais~~ la philosophie reposait sur l'autorité de quelques hommes ~~philosophes~~ seulement probable et la religion sur l'autorité de Dieu seule garantie sûre et certaine de la vérité: ainsi, pas de conflit possible. — Nous avons une lettre de Descartes à un père de famille dont le fils était élevé de ces mêmes jésuites (Saint Hoine p. 156); en aucun lieu dit Descartes la philosophie ne s'enseigne mieux qu'à la Flèche. Mais dans le Discours de la Méthode 1re Partie (5. 7), | ici uniquement il nous montre qu'il s'agit de la philosophie telle qu'elle existait alors. C'est une philosophie qui permet de parler vraisemblablement de toutes choses (c'est l'expression même des Jésuites): « il n'est pas d'absurdité qui n'ait été soutenue par quelque docteur, dit Descartes. Il ajoute que, considérant cette diversité de doctrines des philosophes il a été amené à réputer pour faux tout ce qui n'est que vraisemblable. Cette critique de la philosophie ruinait d'ailleurs toutes les sciences, lesquelles lui empruntent leur fondement. L'étude des mathématiques avait donné à Descartes l'idée de ce que c'est qu'une science, idée à laquelle ne répondaient pas les sciences de son temps. | Donc Descartes aboutit à découvrir de plus en plus son ignorance: la science n'existe pas. | ainsi Le philosophe a l'idée de la Science et rien de positif pour y répondre: la philosophie d'alors ne pouvant réaliser cette idée, et les mathématiques, qui la lui avaient donnée, ~~reposant sur des fondements mal assurés~~ manquaient d'universalité.

2e Période (1613. 1619)

Sorti de la sujétion de ses maîtres Descartes quitte l'étude des livres pour celle du grand livre du monde et de lui-même. Il voit les cours et les armées, | en diverses fréquente des gens de diverses humeurs et conditions, ~~s'éprouve~~ recueille des expériences ~~dans les~~ rencontres, et fait telle réflexion sur les choses qui se présentent pour en tirer parti (Méthode I. 14). —

1613 Un an après la fin de ses études, son père lui trouvant une santé trop faible pour l'envoyer aux armées, le fait partir à Paris avec un valet

de chambre et quelques domestiques. Descartes ne tomba pas
dans l'intempérance ; Baillet le dit lui-même. Il eut toutefois le
goût des divertissements du monde, du jeu, mais des jeux qui dé-
pendent de l'intelligence plus que du hasard. Ce n'était là d'ailleurs
que sa vie extérieure : il avait comme dit Pascal une pensée
derrière la tête : « quoique vivant de la même façon, en apparence,
que les gens du monde, il ne laissait pas cependant de poursuivre
son dessein et de profiter en la connaissance de la vérité. » (Méth.
III. 6). – Il avait retrouvé à Paris Marin ~~et~~ Mersenne, devenu
un minime ; il fit la connaissance du mathématicien Mydor-
1614 ge. – En 1614, Mersenne alla enseigner la philosophie à Nevers
aux jeunes religieux de son ordre. Descartes résolut alors de fuir | de
toute compagnie et s'enferma dans une maison écartée du
Faubourg St Germain. Là, il se livrait avec Mydorge à l'étu-
de des mathématiques.
Déc. 1616 La retraite de Descartes fut découverte ; on le ramena dans le
monde, et il reprit son ancienne vie, s'intéressant surtout à la
musique : il y retrouvait les mathématiques. – Mais bientôt, fatigué
de se délivrer d'amis importuns il quitta Paris et s'engagea
comme volontaire dans l'armée du prince de Nassau. Il aimait
la guerre mais non les militaires. – Il passa deux ans à Bréda.
On connaît l'anecdote de l'affiche proposant en flamand un
problème de géométrie. Descartes demanda des explications à
un voisin qui se trouva être le physicien Beekman ; celui-ci lui
expliqua l'affiche mais demanda en retour une solution que
le jeune savant lui apporta dès le lendemain : ce fut l'occasion de
leur liaison –
Beekman ayant prié Descartes de composer un ouvrage
1618 musique, celui-ci écrivit le Compendium musicæ, ouvrage
remarquable où se marque déjà la tendance de Descartes à traiter
les questions mathématiquement. On n'y trouve ni expérience
ni science musicale étendue, mais la musique y est traitée
par axiomes et démonstrations ; on sent déjà l'homme qui dira
« Omnia apud me mathematica fiunt. » (Lettre à Mersenne) – C'est
à cette époque qu'il composa ~~un~~ Traité d'algèbre, depuis perdu.
1619 La guerre de Trente Ans venait d'éclater : c'était une belle
occasion pour étudier l'homme au milieu des grandes luttes
politiques. – Descartes s'enrôla dans l'armée catholique du duc de Ba-
vière, assista à Francfort au couronnement de Ferdinand, et vit | & religieuses
le pouvoir ecclésiastique consacrer le pouvoir militaire. – Tandis que
Descartes retournait à l'armée qui devait opérer en Souabe au
printemps suivant, le froid l'arrêta dans le duché de Neubourg sur
le Danube. Il résolut (D. de la M. 2e P.) d'étudier aussi en lui-
même et d'employer toutes les forces de son esprit à choisir les che- | alors
mins qu'il devait suivre. Tandis qu'il se livrait à une médita-
10 Nov. 1619 tion intense (Garnier, Millet), dans la nuit du 10 Nov. 1619,
trois songes mystérieux où lui furent dit-il, manifestés la protection ~~révélées les prin~~
de la méthode : « l'esprit humain n'y eut aucune part », dit
ce philosophe de la raison pure. – Il fait vœu d'accomplir un pèle-
rinage à Notre-Dame de Lorette pour remercier le ciel. Descartes
d'ailleurs bon catholique, nous le voyons rechercher en Hollande une rési-
dence où il pût vaquer plus facilement à ses devoirs religieux. –

dont le Discours nous permet de suivre le travail naturel de son esprit. — Voici quelles étapes il paraît avoir suivies : d'abord, il remarque les différences existant sur les matières philosophiques entre les opinions des plus doctes (idola theatri). de là une conclusion sceptique, car il ne peut y avoir qu'une vérité (~~des~~ les Jésuites, qui concluaient de là qu'on peut tout soutenir, puisque toute opinion a pour elle certaines autorités). - 2° Si l'on considère les opinions spontanées et les croyances naturelles des hommes, on remarque encore une grande diversité. - 3° Descartes constate l'influence de l'habitude et les divers effets qu'elle produit selon les milieux ; - 4° Descartes considère que la pluralité des voix n'est pas une preuve valable pour les vérités un peu malaisées à découvrir. (Allusion au probabilisme des Jésuites) (Méthode II. §. 4) - « Alors considérant qu'il n'y a souvent pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces qu'en ceux auxquels un seul a travaillé... » (M. II. 1), il ne comptera ~~donc~~ plus sur les voix : la vérité ne se fait pas de pièces et de morceaux. À vrai dire, il n'applique pas ces principes à la pratique (II. 3), car il est dangereux de bouleverser la forme des gouvernements ; c'est à l'usage à adoucir les inconvénients. Mais dans l'ordre théorique, ce qui importe avant tout c'est l'unité ; c'est l'unité qui fait la valeur des mathématiques. Or quelle chance d'unité y a-t-il dans un système ~~établi~~ par plusieurs. Aussi Descartes veut-il travailler seul. S'il conçoit le projet de réformer ses pensées (M. II. 3), il entend bâtir sur un fondement qui soit tout à lui.

1 Descartes n'admet pas le point de vue des

| formé

L'entreprise est audacieuse et veut une grande prudence. Descartes ne va pas tout de suite rejeter ~~d'avance~~ tout ce qu'il avait ~~qu'il était~~ admis, sans avoir auparavant employé beaucoup de temps pour chercher la vraie méthode. Il réfléchit alors sur les divers procédés employés jusque là.

Étudiant les méthodes suivies jusqu'à lui, Descartes rencontre l'analyse géométrique de Platon et l'algèbre des modernes. Il trouve à chacune des avantages et des inconvénients. Il cherchera donc une autre méthode, exempte des défauts des ~~deux~~ précédentes, c. à. d. de ~~la~~ trop grande particularité. Pour cela, il veut creuser, trouver le fond de ces méthodes. La méthode algébrique lui paraît approcher le plus des conditions d'une vraie méthode ; il l'approfondit. Il se sentit en possession de la vérité le jour où il toucha la racine de ces méthodes, où il trouva le procédé premier dont les mathématiques n'étaient que l'enveloppe (Regulae 9. 4 éd. C. XI. 219) - Les mathématiques lui servent de guide (Méth. II. 11)

| la logique,

la stérilité de la première & | des deux autres,

C'est en prenant les mathématiques pour point de départ qu'il veut s'abstenir de recevoir aucune connaissance pour vraie qu'elle ne le soit, et garder toujours l'ordre qu'il faut pour déduire les choses les unes des autres. « Voilà vraisemblablement comment se passaient les choses dans son esprit. De tout ce travail résulta une exaltation bien naturelle dans un esprit créateur.

Descartes entrevit alors l'application de l'algèbre à la géométrie. « Il fut beaucoup servi, ~~détail, par la métaphy~~ dit Mr Biot, par la métaphysique de son esprit. » (Biot. Biogr. Univ.) Ainsi le génie métaphysique de Descartes suscité et conduit par les mathématiques rejaillissait sur les mathématiques elles-mêmes.

| en cela

Ces principes essentiels de la méthode une fois trouvés, Descartes en arrive à s'occuper de cette philosophie, d'où dépendent les principes de toutes les sciences. Se trouvant encore trop jeune, il s'adonnera en attendant, à l'étude des mathématiques, comme à une espèce de

gymnastique intellectuelle (II, 11). Il se promettait d'aill[eurs] d'appliquer la méthode aux difficultés des autres sciences, comme il avait fait pour l'algèbre.

[Cependant il se fait une morale par provision, scientifique, en effet]

[~~La morale de Descartes~~ (M. III) ~~est une morale par provis[ion]~~ ~~une philosophie~~ purement pratique: la morale, selon lui, supp[o]sait toutes les autres sciences lesquelles supposaient la métaphysi[que]; d'où l'impossibilité d'établir ~~une morale~~ autre qu'une morale par provision.

[théorèmes] [entre] [temps] [connue]

Descartes faisait alors l'admiration de tous les savants par sa promptitude à résoudre les problèmes et par les théorèmes généraux qu'il indiquait, comme devant servir [à] leur résolution, qu'il devait, disait-il, à sa méthode. Il assistait à la bataille de

1620 Prague où il fit une découverte qu'il qualifie de merveilleuse; c'était peut-être l'expression d'une courbe par une équation entre ses coordonnées. En même temps qu'il continuait ses travaux mathématiques, il faisait des observations et des réflexions sur le langage, les sentiments [illegible]

1621 ment. En 1621, il quitta l'armée après la capitulation d'un [illegible]

1621 dat, visita la Moravie, la Silésie, les bords de la Baltique, la Hollande; il lui arriva cette aventure avec les mariniers [illegible] le Poitou, l'Italie où il accomplit son pèlerinage, visita Rome où il assiste aux fêtes du jubilé; revenu à Paris, et sollicité de servir, il refusa et rejeta également la charge de lieutenant-général.

1625 / 1621-25 De 1621 à 1625, Descartes vint à Paris. Il écrivit, dans l'ach[...] le Studium bonae mentis traitant des dispositions convenables pour apprendre, et de l'ordre à suivre pour acquérir la sagesse: c'était montrer comment il faut mêler la science et la vertu, et unir la volonté à l'entendement. Nous trouvons dans cet ouvrage la première esquisse du Discours de la Méthode. En même temps, Descartes s'occupait de physique, faisait des observations sur l'origine des avalanches, des ora[ges] etc. Pendant son séjour à Paris, il se laissa encore entraîner dans le monde, mais son travail était toujours fécond; de cette époque datent de grandes découvertes en analyse et en optique: on s'accordait à voir en notre philosophe un esprit supérieur chargé par Dieu d'annoncer des vérités nouvelles. Cependant Descartes n'oubliait pas son projet d'étendre à la philosophie la méthode fondamentale des mathématiques qu'il appelait la méthode naturelle. Il entreprit ensuite, à la demande de Bérulle, de déterminer, par cette méthode, les fondements de toutes sciences c.à.d. les principes de la métaphysique. Mais avant ~~de~~ [illegible]

[de sa méthode,]

~~le résumé le détail dans le Discours de la Méth.~~ et le travail (sa méditation), il voulut s'expliquer à lui-même tout le détail et composa les Regulae ad directionem ingenii, dont l'authenticité est démontrée par une cit. d'Arnauld (Log. de Port-R. [...] ch. 2). La date de cet ouvrage est difficile à déterminer. Il est certainement antérieur au Discours de la Méthode qui n'en est qu'un résumé plus simple et plus net. De plus dans les Regulae, le mouvement de la terre est affirmé ce qui prouve que l'ouvrage

1633 fut composé avant 1633, époque de la condamnation de Galilée. De plus, Descartes dit qu'il a étudié la mathématique universelle qui va du simple au composé, de sorte qu'il pense pouvoir maintenant se livrer à des sciences plus élevées que les mathématiques. Les Méditations n'étaient donc pas encore composées.

[cultivé jusqu'à ce jour cette]

[Or, elles l'ont été en 1629.]

1627 Par suite, les Regulae se placent vers 1627. L'ouvrage est dominé par cette idée que la science est une. La science se compose:

1° De propositions simples, vues par une intuition a priori

2° De propositions composées déduites a priori.

| descend du simple au

La méthode a deux procédés : l'analyse qui va au devant du simple, la synthèse, qui ~~va au devant~~ | du composé et par laquelle se forme définitivement la science. — La méthode expérimentale de Galilée n'est qu'un moyen d'analyse, un procédé d'élimination successive cherchant la loi sous le fait, et le théorème rationnel sous la loi : un fait n'est qu'une superposition de lois, et la loi une superposition de théorèmes rationnels. Descartes nous donne d'abord des règles pour ~~la physique~~, les mathématiques, ~~la mécanique~~ ; mais il a l'idée nette que sa méthode lui permet de remonter jusqu'à la métaphysique ; les mathématiques sont ~~comme~~ un ~~simple~~ moyen de s'~~exercer~~ préparer à la métaphysique dont le but est plus relevé (Règle XIV, éd. Cousin, p. 298).

| aborder

Ainsi Descartes arrive au seuil de la métaphysique en tirant ~~des~~ mathématiques une méthode non astreinte aux figures et aux nombres, mais ayant une valeur tout à fait universelle. C'est dans cette période regressive que Descartes a tiré des mathématiques sa méthode.

Rédaction de philosophie

9e leçon.

Descartes – Biographie (3e et dernière période).

Avec la 2e période finit la marche régressive de la pensée (de Descartes). Descartes a trouvé au fond des mathématiques la méthode naturelle et universelle. Il va l'appliquer maintenant à la métaphysique, pour redescendre de là aux sciences particulières. C'est la période progressive de la pensée.

Il s'établit en Hollande au printemps de 1629 : il devait y passer 20 ans, jusqu'en 1649, moment où il partit pour la Suède. Mais, même durant cette période, il changea souvent de résidence, et il trouva le temps de faire quelques excursions en France et dans les pays voisins. Les endroits où il habita le plus souvent sont : Amsterdam, où il demeura presque sans interruption depuis le mois d'octobre 1629 jusqu'au printemps de 1633, pour y revenir ensuite un certain nombre de fois : puis il choisit pour

résidence le village d'Egmond, où il passa dans la solitude les dernières années de son séjour en Hollande. De ces diverses résidences où il s'isolait le plus possible, Descartes correspondait avec presque tous les savants de l'Europe : en 1643 il entra en relations avec la princesse Elisabeth, fille aînée de Frédéric V, électeur palatin et roi de Bohême ; à laquelle il dédia les Principes de philosophie (1644) et avec laquelle il entretint une correspondance suivie, surtout sur des sujets de morale.

Tout d'abord il s'installa au château de Franeker en Frise : il choisit le pays septentrional, parce que le climat lui paraissait plus favorable aux méditations métaphysiques. Il y composa les Méditations, ouvrage auquel il travailla exclusivement pendant 9 mois, et il fut entièrement satisfait du résultat. Il pensait, écrivait-il à Mersenne (avril 1630) avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités [métaphysiques] mathématiques d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de la géométrie. (Cf. Méth. IV. 1.) L'ouvrage sera plus tard retouché et complété : mais le fond restera le même, comme on le peut voir en comparant le Discours de la Méthode, les Méditations et les Lettres du philosophe. Il écrit à Mersenne que les points principaux

de son ouvrage sont de prouver l'existence de Dieu et celle de nos âmes.

Descartes était donc en pleine métaphysique. Il ne s'y attarda pas et se hâta de redescendre aux sciences particulières. La métaphysique lui servira à féconder ces sciences, à les systématiser, et à y faire des découvertes, à y réaliser des progrès qui seraient impossibles sans elle. Sauf l'exception de 1629, Descartes ne donnait que peu d'heures par an à la psychologie et à la métaphysique (Cousin IX. 125). D'ailleurs le P. Mersenne, son ami, qui était alors à Paris le centre de la république savante, ne lui laissait pas de relâche; il lui posait des problèmes avec autant de fécondité que de sagacité, et Descartes répondait à toutes ses questions en même temps. Il observait, il expérimentait, il prenait des notes pour la Dioptrique, les Météores, le Monde et la Géométrie. Il embrassait à ce moment le domaine entier de la science, à l'exception des sciences historiques et politiques. A partir de ce moment aussi, il écrit en français: les Principes seront la seule exception à cette règle. Il veut désormais s'adresser à tous, sans doute parce qu'il entre dans l'application, et aussi parce qu'il espère

dit-il, que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure jugeront mieux de mes opinions que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens. » (Méth. VI. 11) Il a conscience d'apporter des principes plus simples que les principes abstrus de la scolastique, et il sait que l'idée d'écrire en français était une hardiesse.

Ses travaux sont tous dominés par une idée qu'il puise dans la métaphysique, celle de la mécanique universelle : c'est là son idée directrice. Mais on se tromperait en croyant qu'il va procéder a priori comme en métaphysique. Il a demandé à la métaphysique le principe de la science, et il y a trouvé celui de la réduction de toutes choses au mouvement. Mais, pour les détails, il observe, il expérimente ; et, à partir de 1629 il laisse de côté les mathématiques elles-mêmes pour se donner tout entier aux expériences physiques et physiologiques. Il fait des expériences d'acoustique sur la vitesse du son, d'optique, d'anatomie, de physiologie : il étudie la dissection à Amsterdam. Il allait chez un boucher pour voir tuer les bêtes, et il se faisait apporter chez lui les membres qu'il voulait disséquer. Il étudie des foetus de veau et d'oiseau à leurs différents degrés de

5 9

développements ; il s'occupe enfin de médecine
Toutes ces études avaient pour objet la
composition d'un vaste traité de philosophie
naturelle, qui devait être intitulé : le Monde.
Il s'en était occupé aussitôt après avoir terminé
la première rédaction des méditations (déc. 1629)
le traité était une application des principes
de la métaphysique aux corps célestes et aux
agents physiques. En juillet 1633 l'ouvrage
était sur le point d'être terminé (V. Mill. VI, 1)
quand à ce moment même, Galilée, condamné
à Rome, fut obligé d'abjurer sa doctrine.
Or, dans son livre, Descartes admettait le
mouvement de la terre : et toute sa théorie des
corps célestes était liée à cette doctrine.
Il lui fallait donc ou renoncer à son ouvrage
ou braver les foudres de la congrégation de
l'Index. Ici se place dans la vie de Descartes
un fait qu'on lui a souvent reproché ; il
paraît avoir eu peur. Toujours est-il qu'il
renonça à publier son livre, « comme, dit-il,
je ne voudrais pour rien au monde qu'il
sortît de moi un discours qui se trouvât
désapprouvé par l'Église, j'aime mieux le
supprimer que de le publier mutilé ».
(Lettre à Mersenne) Il y a là, il
faut le reconnaître, la fierté du savant
qui aime mieux se taire qu'altérer sa

pensée : mais on voudrait que Descartes convaincu par le raisonnement de la justesse de ses idées, eût publié sans hésiter des vérités qu'il jugeait certaines. Cependant ses protestations d'humilité et de soumission envers l'Eglise sont trop fortes pour qu'on puisse douter de sa sincérité.

Descartes nous a laissé, dans le discours de la méthode (V^e partie) une analyse du traité du Monde, dont il ne garda que des fragments publiés en 1664 par Clerselier, après la mort du philosophe. Voici le plan qu'il donne de l'ouvrage ; il avait eu d'abord dessein d'y comprendre tout ce qu'il pensait savoir touchant la nature des choses matérielles ; puis craignant de ne pouvoir tout mettre dans son discours, il entreprit seulement d'exposer ce qu'il concevait de la lumière, en traitant à son occasion des autres choses de la nature, « comme les peintres qui, ne pouvant également bien représenter dans un tableau plat toutes les diverses faces d'un corps solide, en choisissent une des principales qu'ils mettent seule vers le jour, et, en ombrageant les autres, ne les font paraître qu'autant qu'on les peut voir en la regardant (Méth. V. 2)

La méthode qu'il suivait était donc une

méthode de construction géométrique. Il présupposait sa métaphysique, et partant de la notion de matière, rendue aussi claire que possible. il en déduisait les cieux, la terre, les comètes, le soleil et les étoiles fixes : ici se plaçait l'étude approfondie de la lumière. Il présentait d'ailleurs toute cette construction comme une simple hypothèse possible sur la création : cependant il croyait au fond à la réalité historique de son système. Puis il parlait des animaux et de l'homme, mais uniquement au point de vue physique, il expliquait mécaniquement leurs fonctions. Ensuite il étudiait l'âme raisonnable et ses rapports avec le corps. C'était donc un vaste ensemble de philosophie naturelle, construit d'après ces principes de métaphysique.

Il y avait là une entreprise nouvelle et audacieuse. Les premiers philosophes de l'antiquité avaient tenté de semblables constructions sous l'influence des cosmogonies. Platon y songeait encore, mais en y mêlant quelques caractères mythiques. Aristote enfin y avait renoncé : pour lui, penser, c'est seulement définir d'après le genre et l'espèce. Descartes et les modernes reviennent à la conception

116 et veulent expliquer même la genèse des choses, et non plus seulement leur essence ; de là sont venues les théories sur l'évolution et la descendance. Descartes cherche cette genèse mathématiquement, a priori ; aujourd'hui nous la cherchons a posteriori. Remarquons d'ailleurs que c'est la genèse des parties les plus matérielles de la nature qu'il veut construire : et s'il va jusqu'à la vie, c'est que pour lui la vie n'est autre chose qu'un mouvement.

Dès cette époque, Descartes a des élèves et des disciples. Cependant il ne voulait rien publier, et on ne parlait de rien moins que de le tuer pour avoir ses œuvres. Tout à coup il change d'idée et se prépare l'œuvre qu'on intitule : Essais philosophiques. D'où vient ce brusque changement ? M. Millet croit qu'il faut l'attribuer à la naissance d'une fille naturelle que Descartes eut en 1635 et à laquelle il voulait ainsi assurer des ressources. 1635

Quoiqu'il en soit, Descartes se disposa à publier un ouvrage philosophique et scientifique. Il ne se proposait point à la vérité d'exposer sa philosophie : il y avait renoncé, car elle contenait certaines doctrines qui ne pouvaient manquer d'être combattues : mais il voulait donner une idée de ce dont il

4 n° 1 117

était capable, afin d'intéresser à ses travaux les amis de la science. Il entreprit donc de résumer le Studium bonae mentis, les Regulae, le Monde, les Méditations : ce sera le Discours de la Méthode. En outre il achève la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, et se complaît faire imprimer le tout ensemble. En mars 1636 il écrit à Mersenne qu'il veut faire paraître quatre traités, tous français, et que le titre général sera : le projet d'une science universelle, qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, où les plus curieuses matières que l'auteur ait pu choisir pour rendre preuve de la science universelle qu'il propose sont expliquées en tel ordre que ceux même qui ne les ont point étudiées les peuvent entendre.

Il ne faut point, comme l'a cru Garnier, voir dans le Discours de la Méthode un résumé de toute la philosophie de Descartes (V. ~~Meth~~ éd. Cousin. VI. 138 et VI. 299 la préface des Méditations et Meth. 6 et 9) De tous ces textes il résulte que la Méthode n'est point un traité, mais un simple discours, c.à.d. une préface ou avis, où l'on n'a

Disc. de Méth. non tté, un discours

point dessein d'enseigner la méthode, mais
seulement d'en parler ; que de plus Descartes
n'y découvre qu'une partie de sa méthode,
laquelle consiste plus en pratique qu'en
théorie. Certes il était, quand il écrivit cet
ouvrage, en pleine possession de toutes ses
grandes idées ; mais il ne l'y dévoile pas
tout entier. Par sa dioptrique et ses météores
il a seulement voulu persuader que
sa méthode était meilleure que la méthode
ordinaire, et par sa géométrie, il croit l'avoir
démontré. Donc cette méthode est destinée à
être universelle, mais Descartes nous dit que
c'est surtout dans les questions de mécanique
céleste et de physique générale qu'il en a
constaté la fécondité, et l'excellence dans
les mathématiques : c'est en effet, de son aveu
même, avant tout une méthode pour les
mathématiques : et, s'il la juge applicable
à toutes les sciences, cela vient de l'idée
qu'il se fait de la science. Mersenne
lui fit quelques observations sur le titre
et l'ouvrage parut sous le nom de : Discours
de la méthode pour bien conduire sa raison
et chercher la vérité dans les sciences (Leyde)
1637. Il ne s'agit nullement dans ce
titre d'une méthode psychologique, comme

et l'a longtemps enseigné. La méthode de Descartes n'est autre chose qu'une généralisation absolue de la méthode des mathématiques.

Cette oeuvre publiée, Descartes pensa à faire paraître les Méditations. Il les fit d'abord circuler manuscrites pour recueillir les approbations à cet ouvrage où tout était de lumière naturelle et très exactement démontré. Il trouva plus de contradicteurs qu'il n'avait pensé; il répondit aux objections et joignit les réponses à l'ouvrage qui parut en 1641 en latin sous le titre: Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae immortalitas demonstratur. A ce titre est jointe l'indication des diverses objections. Ces objections étaient, 1. celles de Caterus, au point de la métaphysique et de la théologie. 2. celles de Mersenne et d'un groupe de théologiens et de philosophes français, au nom de la méthode géométrique: ils demandaient à Descartes de disposer ses démonstrations à la manière de la géométrie et il le fit en effet dans sa réponse aux secondes objections. Il débute par une série de définitions: de la pensée, de l'idée, etc. puis viennent des demandes et des axiomes et il finit par des propositions qu'il démontre syllogistiquement. 3. celles de Hobbes, qui se place au point de vue matérialiste,

4. celles d'Arnauld, au point de vue de la métaphysique et de la théologie 5. celles de Gassendi, au point de vue sensualiste 6. celles de Mersenne et du même groupe parisien, dans lequel il faut sans doute comprendre Pascal.

En 1642 Descartes publie une nouvelle édition où il modifie le titre : à l'expression théologique : animae immortalitas, il substitue : animae humanae a corpore distinctio. Il y joignit les 7. Objections, venant du P. Bourdin, jésuite, faites au point de vue du sceptique religieux.

Ainsi Descartes avait exprimé sa métaphysique, mais sous une forme encore progressive, comme le montre l'ordre où il place les preuves de l'existence de Dieu (V. Med. 3 et 5) Sa tâche devait être désormais d'exposer dans un ordre systématique l'ensemble de la philosophie. Aussitôt après la publication des Méditations, il commença la partie de son traité qui a trait au monde mécanique et physique proprement dit, et il la termina vers 1643. Dès l'été de 1643 il faisait imprimer à Amsterdam les Principia philosophiae publiés en 1644. Il traite dans cet ouvrage : 1. des principes de la connaissance humaine 2. des principes des choses matérielles. 3. du monde visible 4. de la terre

Il va de la métaphysique à la philosophie naturelle, et de celle-ci à la mécanique céleste et à la physique terrestre. Descartes procède ici d'une manière très synthétique : la preuve ontologique est placée la première. Descartes réalise pleinement cet ordre méthodique, cette transition minutieusement ménagée du simple au composé, du facile au difficile, qui était le point principal de sa méthode. Plus de lacunes ni d'entraves ; le tout se tient, tous les anneaux de la chaîne, qui se déroule sans solution de continuité.

Avant de continuer à assister au développement de la pensée cartésienne, il faut nous occuper des difficultés que rencontra Descartes surtout à cette époque, et qui détournèrent son activité dans des luttes stériles. Les idées de Descartes rencontrèrent en effet des contradicteurs et des persécuteurs acharnés. Les théologiens condamnèrent sa doctrine de l'infinité du monde et de la négation des accidents réels ; cette dernière opinion, qui réduisait la matière à l'étendue, paraissait incompatible avec l'Eucharistie. Descartes laissait en effet subsister le pain et le vin dans leur substance, et ne les faisait

animés par Jésus-Christ, sans qu'ils fussent transformés en chair et en sang.
A l'université d'Utrecht, dès 1639, le ministre protestant Gisbert Voet professeur de théologie et recteur de l'université accusa Descartes d'athéisme. Le philosophe répondit en justifiant les thèses attaquées. Voet essaya d'entraîner Mersenne qui déclara qu'il croyait que Dieu avait mis dans ce grand homme des lumières toutes particulières et vanta les sentiments religieux du philosophe. Cependant en 1643 les magistrats d'Utrecht citèrent Descartes à venir défendre ses ouvrages s'il ne voulait les voir brûlés par la main du bourreau. Descartes refusa de se rendre à cette sommation; mais l'ambassade de France arrêta la procédure et Voet fut obligé de se rétracter.
En même temps un semblable débat s'engageait à Paris, au collège de Clermont. Le P. Bourdin, professeur de mathématiques à ce collège, fit soutenir une thèse contre Descartes. Mersenne, qui était dans la salle, défendit son ami Descartes. Craignant d'avoir toute la compagnie contre lui, écrivit au Supérieur pour lui demander ses objections: celui-ci laissa tomber l'affaire

Les méditations furent également attaquées par le P. Bourdin et le P. Mesland : elles eurent pour elles le P. Dinet, provincial de la compagnie. En 1647 de nouvelles attaques surgirent à l'université de Leyde : deux théologiens protestants, Revius et Triglandius reprirent les accusations de Voet, mais les curateurs de l'université firent donner satisfaction à Descartes. En vain Descartes avait pris pour devise : Bene qui latuit, bene vixit. Il fut persécuté jusque dans sa retraite.

Néanmoins il poursuivit son œuvre. Pour réaliser son plan, il lui restait à approfondir le problème de la vie, qu'il n'avait traité qu'incomplètement dans les études, et dont il n'avait donné qu'une idée dans la Méthode — puis à étudier l'âme dans ses rapports avec le corps, enfin à aborder les sciences pratiques, c.a.d. la mécanique appliquée aux moyens de soulager l'homme par l'asservissement des éléments, la médecine ou art de prolonger la vie ou du moins de prévenir les maladies, la morale ou l'art de rendre les hommes meilleurs et plus heureux.

124/ C'est vers ces objets qu'à travers les difficultés qu'il rencontra et la variété de ses études il fit désormais converger tous ses efforts.
Du problème de la vie il ne ~~s'est~~ s'était encore occupé qu'accessoirement : dans le Monde il s'était borné à une étude anatomique des fonctions en négligeant leur genèse : il y avait appliqué l'observation mais pas encore l'expérimentation. Désormais ~~lui~~ ce problème devient sa plus grande préoccupation et il occupa jusqu'à la fin de sa vie. Il compléta d'abord la partie anatomique du "Monde", laquelle ~~qui~~ devint le Traité de l'homme : puis ~~et~~, comme il avait fait pour les corps célestes, après leur nature, étudiant leur genèse, de même il voulut étudier la vie des êtres vivants dans leur formation. Mais pour les corps célestes il procédait a priori : ici au contraire il se servira de l'expérimentation, ne demandant à la métaphysique que le grand principe du mécanisme universel. A mesure qu'il étudie un objet plus complexe, il va davantage vers ~~la découverte~~ devant des causes par la recherche des effets. Mathématicien pur quand il traitait de la mécanique céleste, il devient expérimentateur quand il traite de biologie. On le sait par cette anecdote caractéristique : M. de Sorbière visitant Descartes et demandant à voir sa bibliothèque, le

philosophe lui montra un veau à la dissection duquel il travaillait. Descartes n'entreprit point cependant d'expliquer le corps humain proprement dit : il n'avait point pour cela une expérience suffisante. Il traita seulement de l'animal en général : les études dont il s'aida furent l'anatomie comparée et l'embryogénie ; elles aboutirent au Traité de l'homme et de la formation du foetus. La 1. partie est un chapitre du ~~[illegible]~~ Monde remanié et complété : la 2. fut écrite après la mort de Descartes : composée en 1647-1648 elle parut en 1664. Le titre complet est : la description du corps humain et de toutes ses fonctions tant de celles qui ne dépendent pas de l'âme que de celles qui en dépendent, et aussi les principales causes de la formation de ses membres.

Pour le problème psychologique, il en s'était toujours occupé, en étudiant les hommes déjà pendant ses voyages ; cependant on ne peut affirmer qu'il eut écrit un traité de psychologie. Sans les suggestions de la princesse Elisabeth. Malade et triste, elle demanda à Descartes les consolations de la philosophie ; le philosophe pour lui répondre, réfléchit sur les passions sur l'âme dans ses rapports avec le

186/ corps. et ce aboutit au Traité des passions de l'âme, commencé en 1645, et qui parut en Français en 1650. La passion est considérée comme une pensée confuse que l'âme n'a qu'à cause qu'elle est unie au corps. Descartes voit donc dans le corps l'antécédent des passions, comme il y rapporte les effets des passions. Il fut amené ainsi à associer dans cette étude la méthode physiologique et psychologique. Descartes peut passer à ce titre dès avant les travaux de la psycho. physiologie, mais il n'est pas borné sur la méthode psychologique, puisque c'était dans l'âme même qu'il faisait résider la passion. Dans ce traité Descartes se montre moraliste pénétrant, subtil, ingénieux, et expérimentateur en physiologie, plein de méthode. ~~quand~~ ~~mais~~ bien qu'il n'arrive pas toujours à des résultats satisfaisants, que l'état de la science en son temps ne lui permettait pas d'obtenir. À ce traité on peut rattacher la dissertation sur l'amour dédiée à la reine de Suède en 1648.

Jusqu'ici Descartes s'est renfermé dans les sciences spéculatives : mais dès le collège, il avait l'idée que ce n'est ne valoir rien

que de n'être utile à personne ; il
fit donc tous ses efforts pour rendre des
services à l'humanité. Par conséquent si,
plus sage que Bacon, il a reconnu les droits
supérieurs de la spéculation, avec lui, il
veut que les sciences servent à la pratique et
il entre dans son dessein d'appliquer à ~~l'étude~~ la domination
de la nature les connaissances qu'il doit à la
spéculation. Il cherche les moyens 1. de
rendre l'homme maître de la nature 2. d'assurer
la conservation de la santé. 3. de favoriser le
développement de la vertu et du bonheur. Il
entreprend cette dernière tâche avec confiance, car
il a tout ramené au mouvement, et le
mouvement est la chose dont nous disposons
le plus.

La mécanique appliquée est donc l'objet de
ses soins. Il travaillait à la taille du
verre, et il inventa des machines pour
appliquer ses théories de la dioptrique.
Il voulait inventer des machines pour rendre
utiles toutes les forces de la nature, le
soleil, l'air, etc. On rapporte que, dans un
voyage à Paris (1649) il conseilla à
d'Alibert d'établir des chaires de physique
et de mathématiques appliquées aux arts
mécaniques, avec des cabinets et de
~~instruments~~ l'argent pour les expériences. Il n'a
pu réaliser cette partie de son plan.

Il pratiqua la médecine ; il ne s'occupe pas de difficultés théoriques, même si prolonger la vie humaine. Mais sa médecine était toute spiritualiste ; il pensait que la force de volonté fait arriver le plus sûrement à conserver la santé. Il veut qu'on soit persuadé que l'architecture du corps est bonne et qu'une fois sain, il est ~~bien~~ bien malaisé de tomber malade.

Sur la morale et la politique, il n'osait publier ses idées ; mais il les communiqua à quelques personnes : p-ex. à la princesse Elisabeth et à la reine Christine. La morale n'est pas traitée scientifiquement ; il n'en a point composé un système. Celle qu'il expose ne diffère guère de la morale provisoire de la Méthode.

Ainsi la partie pratique de l'oeuvre de Descartes n'existe qu'en projet. Descartes y eût travaillé encore, si la mort ne l'eût surpris en Suède, où il était allé trouver la reine Christine : il avait 54 ans. Il avait consenti à affronter le rigoureux climat du Nord, espérant trouver auprès de la reine des ressources pour ses expériences.

En résumé, Descartes voulut cultiver toutes les sciences, sauf les sciences historiques qui reposent sur l'autorité. Dans la 1. partie de sa vie, il étudia surtout les mathématiques.

mais en cherchant dans cette étude la méthode universelle, c.a.d. une méthode qui devait contenir les raisons dernières des mathématiques ordinaires. Il se l'appliqua par la même a tout ordre de recherches. Après 1624 il abandonna les mathématiques pures : il composa les Méditations métaphysiques, et la partie métaphysique de la Méthode, à laquelle les Principes changèrent peu de choses. Alors il ne s'arrêta pas à rédiger le système métaphysique qu'il avait trouvé en étudiant les mathématiques. Viennent enfin ses travaux de philosophie naturelle et de mécanique terrestre, puis ses études physiologiques et psychologiques enfin ses tentatives dans le domaine des sciences pratiques. Descartes a donc eu 3 époques : celle du mathématicien, celle du métaphysicien, celle du physicien. La vie intellectuelle de Descartes est ~~cependant~~ une ; elle aboutit aux questions pratiques comme elle a commencé par elles : le desir d'être utile à l'humanité fut le mobile. C'est l'esprit de la philosophie cartésienne. Il n'y a pas deux hommes en Descartes ; à l'encontre de Bacon, il a compris que pour arriver à la pratique d'une manière utile, la science doit être d'abord cultivée pour elle. même

130

Les oeuvres de Descartes ont été publiées les unes par lui, les autres après sa mort.

I. Oeuvres publiées par lui-même

1. Essais philosophiques (Méthode, Dioptrique etc.) Leyde 1637

2. Méditations, composées en 1629, publiées en 1641 à Paris. 2e éd. Amsterdam 1642

3. Epistola Renati Cartesii ad celeberrimum virum G. Voetium Amsterdam 1643.

4. Principia philosophiae Amsterdam 1643

5. Notae in programma quoddam. Amsterdam 1648. (réponse à Regius.)

6. Les Passions de l'~~homme~~ Âme composées de 1648 à 1649. Amsterdam 1650.

II. Oeuvres posthumes.

1. celles qui étaient entre des mains étrangères: le Compendium musicae, et les fragments de mécanique. traduits et publiés par le P. Poisson Paris 1668.

2. les oeuvres publiées par Clerselier d'après les manuscrits arrivés de Suède après la mort de Descartes:

Les fragments du Monde ou traité de la lumière, composés de 1629 à 1633 publiés à Paris en 1664

& de la formation du foetus

le traité de l'homme. Paris 1664
les lettres de René Descartes. Paris 1664. 1667

3. Plus tard en 1701 on publia les Regulae ad directionem ingenii, et l'Inquisitio veritatis per lumen naturale

4. Enfin quelques oeuvres inédites ont été publiées par M. Foucher de Careil. Ce sont des fragments, et des restes du journal de Descartes de 1619 à 1621 (Oeuvres inédites de Descartes. Paris 1859. 60)

Enfin : lettres inédites à la princesse Elisabeth Paris 1864

Principales éditions,
édition d'Amsterdam 1650
ed. Cousin 11 vol 1824 - 26
ed Garnier : Oeuvres philosophiques de Descartes 4 vol 1835.

Ouvrages sur Descartes.
Bouillier. Hist de la philosophie cartésienne
Millet. Descartes avant 1636 — depuis 1636, 2 vol.
Kuno Fischer : Gesch. d. neuern Phil.
Waddington : Descartes & le spiritualisme, 1868
Bordas Demoulin. Le Cartésianisme.

138

tud. Carrau: Exposition de la theorie des Passions dans Spinoza. Malebranche et Descartes Strasbourg 1870

Saisset: Precurseurs et disciples de Descartes Paris 1862

Franck. Moralistes et philosophes Paris 1872, p. 157-227

P. Janet: Revue des Deux Mondes 1868. p 345-369

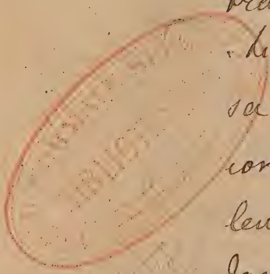
Charpentier: De methodo mathematica apud Cartesium — Essai sur la méthode de Descartes, 1869

De
an

10e leçon

Descartes (suite)
Sa méthode

Descartes ayant mis dans l'emploi de la méthode convenable la condition première de ~~toute~~ science, il faut commencer par étudier sa méthode. Les sources sont, pour cette question le Discours de la Méthode, les Regulae bien que cet ouvrage soit inachevé, l'Inquisitio veri per lumen naturale. Comme le Discours est postérieur aux Regulae, et que Descartes y est plus maître de sa pensée, nous suivrons cet ouvrage, mais en nous rappelant que le philosophe n'y découvre qu'une partie de sa méthode. On aurait une idée fausse de cette méthode en s'en tenant au Discours, lequel est inintelligible quand on ne le compare pas aux autres traités. Descartes est avant tout un mathématicien; c'est ce caractère qui domine toute sa méthode, et on risque de ne pas le comprendre véritablement quand on donne leur sens ordinaire aux termes qu'il emploie dans le Discours.



De l'idée de la science dans Descartes.

D'abord quelle est l'idée de la science dans Descartes? C'est dans les mathématiques qu'il la puise, mais en la généralisant. Pour lui

134

le caractère essentiel de la science, c'est la certitude
voilà le premier trait qui apparaît dans les
définitions que Descartes en donne : sans cela,
elle n'est pas science. Or c'est le caractère
qui le frappa dans les mathématiques. "Toute
" science, pour être digne de ce nom, doit
" présenter une certitude égale à celle des
" mathématiques." (Regulae, 2 – Cousin, 209) Dans
les Méditations, il se vante de démontrer son
objet avec une certitude plus grande que
celle des mathématiques. A quoi tient cette
certitude des mathématiques ? A deux raisons :
1° leur objet est si clair et si simple qu'elles
n'ont ~~rien~~ besoin de rien supposer que l'expéri
puisse mettre en doute. 2° Elles procèdent pa
un enchaînement continu de conséquences qu
la raison déduit l'une de l'autre (Reg. II, 208)
Ainsi la forme de la science consiste à part
des principes évidents a priori, et à en déduire
par un mouvement continu une série
indéfinie de conséquences. – De plus, 3° il suit de ces
caractères que la science est une : toutes les
sciences se ramènent à une seule ; leur ensemble
ne forme qu'une chaîne "La question est
" seul^t de jeter les yeux du bon côté, de savoir
par où il faut commencer, et l'ordre dans
" lequel il faut considérer les choses." — Ainsi

les trois caractères essentiels de la science sont : certitude, principes a priori, unité de la science.

La science ainsi définie est-elle réalisable ? La définition de la science qu'est réalisée par les mathématiques peut elle s'étendre à ttes les sciences ? Descartes pense que la science universelle est non seulement réalisable, mais même qu'elle est à la portée de tous. En effet, il ne sera plus nécessaire de recourir à l'imagination qui est variable selon les individus : il suffira de se servir de la raison, qui est commune à tous les hommes, et de l'emploi de la juste méthode. Comment ? Descartes admet que cet ordre que les géomètres établissent entre leurs propositions et qui fait la force et la fécondité de leur science, il admet que cet ordre est réalisé dans les choses. "Les longues chaînes de raisons des géomètres, dit il, me donnèrent l'idée que ttes
" les choses s'entresuivent en même façon
" et que, pourvu qu'on s'abstienne d'en
" recevoir aucune pour vraie qui ne le soit,
" et qu'on garde l'ordre qu'il faut pour les
" déduire les unes des autres, il ne peut y en
" avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne
" parvienne, ni de si cachées qu'enfin on ne
" découvre." (Méthode, II, 11) Cf Rech. de la vér. Ed Cousin XI, 334

les connaissances qui ne dépassent pas la portée de l'esprit humain sont unies entre elles et peuvent se déduire les unes des autres si facilement "qu'il n'est pas besoin d'art ni
" d'adresse pour les trouver, pourvu qu'on commença
" par les plus simples, on s'élève par ordre
" jusqu'aux plus élevées." Cet ordre est pour lui dans les choses. L'esprit trouve hors de lui l'analogue de ce qu'il a trouvé en lui-même. Descartes estime que la pensée n'est pas seulement l'essence de notre esprit, mais qu'elle est réalisée dans les choses.

Ici se pose la question de l'objectivité de la science, (dans le sens moderne, et non cartésien) La science, pour Descartes, représente-t-elle les choses? Il dit sommairement que ttes les connaissances sont liées par un lien pareil à celui des vérités mathématiques. 1° D'abord, est-ce que les connaissances ainsi érigées en science représentent la réalité des choses, ou seulement le développement des notions innées en notre esprit? – 2° Dans le cas où elles représ. exactement la réalité des choses, notre science peut-elle s'étendre à tout ce qui est, et en rendre complètement raison?

1° La science est elle purement idéaliste ou représente-t-elle la réalité? Le langage de D.

porte à penser que, pour lui, la science représ. la réalité des choses. Mais les raisons qu'il en donne font ressembler | Son affirmation à une croyance ~~postulat~~ plutot qu'à une doctrine. Le texte cité plus haut "les longues chaînes de raisons des géomètres etc..." ~~semble~~ ~~plutot~~ indique qu'il faut qu'il en soit ainsi pour que la science soit possible, plutôt qu'il ne prouve ~~pas~~ qu'il en ~~soit~~ est ainsi. "Pour que la science soit possible ~~puissent se faire~~, il faut que toutes les choses soient entre elles ~~qu'elles soient~~ (comme les raisons des géomét. Dans le corps du système de Desc., la difficulté ~~elle~~ sera tranchée par la doctrine du Dieu garant de la certitude : mais c'est là un Deus ex machinâ.

2° En admettant l'objectivité de la science, correspond-elle à toute la réalité? Ici les textes paraissent justifier encore plus l'incertitude. Desc. dans les deux textes cités plus haut, (et d'ailleurs il le répète souvent) dit "ttes les choses qui peuvent tomber sous la connaiss. humaine" des connaissances "qui ne dépassent pas la portée de l'esprit" - Dans les Regulae (VIII), il pose nett.t la question de la limite de nos connaissances "Il faut, dit-il, une fois dans sa vie, s'être posé cette question." Ainsi, il y a pensé, il s'est demandé si la science peut tout atteindre. Quelle est sa réponse? Vraisembl.t encore, il est dogmatique, il ne doute pas de la portée de l'esprit humain "Pourvu qu'on garde l'ordre convena.

138

" il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles
" enfin on ne parvienne" ? Ainsi pour celui qui a
la méthode, ~~tout~~ pourra s'expliquer, la science
n'a pas de limites. Descartes a donc déjà l'idée
Kantienne. Il se demande 1° si notre science est
objective. 2° si elle peut atteindre toute la réalité : Ma[is]
il résout | dogmatiquement sans donner de
raisons bien philosophiques, surtout pr le
1er point ; sur le 2e point, sa réponse laisse
des doutes, parce qu'il se trouve amené à faire un
place à l'expérience, ~~parce qu'elle~~ laquelle seule nous
peut révéler les combinaisons possibles qui se
sont réalisées ; c'est le libre vouloir de Dieu
qui a réalisé l'un des possibles que l'esprit
conçoit. — Descartes donne ainsi de la scien[ce]
une définition qui déjà pose la question
de l'objectivité.

Surtout si, à l'aide de l'expérience, on va au-devant des causes par les effets.

les questions

Si on veut pousser cette conception
de la science jusqu'à ses dernières limites, et
l'amener à un système achevé, il y a trois
solutions possibles 1° Interprétation ~~de la~~
~~doctrine~~ réaliste, mais à l'aide d'un artific[e]
comme celui de Dieu garant de la certitude.
(Descartes, Malebranche) — 2° Interpr. idéaliste
consistant à remplacer les choses par leurs idées et, de proche en
~~ce que nous avons dit~~ ~~de~~ ~~porte~~ contient des germes
proche, à n'admettre d'autres réalités que les idées
(Fichte, plus tard aura un point de départ
analogue) — 3° Interpr. semi-réaliste, semi-idéalis[te]

consistant à dire que notre science n'atteint de la réalité que ce qui rentre dans les cadres de la pensée (Kant) — La doctrine de Desc. n'est donc pas bien définie, à cet égard et comporte plusieurs interprétations.

Détermination de la méthode — De l'idée même de la science, il résulte que la méthode en est la condition primordiale et essentielle. Car la science ne consiste pas en des connaiss. mais en ~~des~~ un enchaînement des connaissances. Les Anciens avaient beaucoup de connaiss., mais non pas l'enchaînement qui suppose la méthode. Ceci explique le dédain de Desc. pr l'érudition. Cette idée de la science détermine d'ailleurs les conditions à remplir pr q la méthode soit fructueuse: d'abord elle nous permet de critiquer les méthodes alors régnantes. Commençons donc par une partie négative

Et d'abord, il faut rejeter la méthode d'autorité, laquelle n'a rien de commun avec la science, ~~etc~~ parce qu'elle ne donne pas les raisons des choses, ni l'enchaînement nécessaire des connaiss.

Il y a trois méthodes qui essaient de donner les raisons des choses: 1° La Logique aristotélicienne ou Syllogisme. 2° L'Analyse des Anciens, ou méth. géométriq. de Platon — 3° L'Algèbre des modernes

1° Le Syllogisme: il sert plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on connaît, ou même

140

1. qu'à découvrir la vérité.

à parler sans jugement des choses qu'on ignore (Meth. II, 6 – Reg. 10, Cousin p255) – Desc. parle peu du syllogisme pr lui. il se montre en général très dédaigneux. ~~c'est que~~ En voici la raison : le syllogisme a deux parties : 1° des propositions, 2° ~~des~~ l'enchaînement de ces propositions : L'enchaînement est une déduct. Or Desc. dit souvent que la déduction en elle-même n'offre aucune difficulté. Un enfant peut déduire exactement. Ce qui est le tout de la science c'est l'intuition qui ns fournit les principes de la déduction. C'est, par conséq., dans le syllogisme la découverte des prémisses. Or ces prémisses se découvrent par le jugement et non par le raisonnement. Le syllogisme ne démontre pas ses prémisses. Donc les règles du syllogisme se rapportent à la partie facile, et nous laissent sans lumière sur la découverte de prémisses vraies, partie la pl. difficile. – C'est pr cela que la Logique de Port. Royal (met le jugement qi ns fait découvrir les prémisses vraies, au dem du raisonnement.

inspirée du Cartésianisme,

2° Analyse des Anciens. – M. Charpentier (Essai s. la méthode de Desc., p 81) donne les ~~deux~~ textes classiques sur la question, l'un d'Euclide l'autre de Pappus (géomètre d'Alexandrie, IVe siècle) – L'analyse (celle de Platon math. – v. Desc. Regulæ) cons à prendre pr accordée la chose qu'on cherche, pour en déduire des conséquences aboutissant à

qq. vérité effectivement accordée. La synthèse, au contr., part de choses accordées pr en déduire des conséquences aboutissant aux vérités inconnues q. l'on cherche. Les mathématiciens grecs av. borné leurs études à la géométrie ~~aussi~~ le nom d'analyse av. passé de la méthode ~~à laqu~~ qu'ils ~~s~~'employaient, à la science même à laq. ils l'av. appliquée. Or dans ces termes vagues, cette méthode soulevait plusieurs objections : elle ramène une question à une autre ; mais 1° qui assure q cette autre sera pl. facile à résoudre q. la 1ère ? on ne nous donne pas de règles pr trouver cette question pl. facile – 2° Il n'est pas exact de dire qu'une proposition est démontrée par cela qu'on en a tiré des conséquences vraies : Aristote l'a fait voir. ~~Il~~ faudrait q l'opération inverse fût possible, redescendre des causes aux effets. C'est ainsi seult q la démonstration serait scientifique – Ce sont les reproches q Descartes fit à cette méthode, comme le prouve celle qu'il y substitua. Il ajoute q cette Analyse est toujours si astreinte à la considération des figures, qu'elle ne peut exercer l'entendt sans fatiguer l'imagination ; elle manque de généralité, et n'a pas une ~~l~~ forme assez abstraite pour s'appliquer à ttes les sciences. Desc. regarde l'imagination dans les sciences comme une gêne. Pour l'application de sa méthode universelle, il veut substituer à une science qui est encore imaginative, une science qui soit purement abstraite. « Tout ce qui n'allège pas l'entendement l'accable. »

142

Or l'Analyse des Anciens fait intervenir l'imagin[ation] là où l'entendement suffirait. Il s'agit donc de débarrasser l'entendement du concours embarrass[ant] de l'imagination.

3° L'algèbre des modernes — (Géométrie, éd. V, p. — Reg. 16, vol XI, p 313) comprend deux moments : 1° Désignation de tous les éléments distincts du problème par des notations. 2° Mise du problème en équations, c'est à dire en formules exprimant une même quantité en deux façons différentes. C'est la réduction du problème non seul.t à tel ou tel problème, mais à une ou plus[ieurs] équations à résoudre, c.à.d, à qq chose de facile, à une opération qui se fait facilement d'après des règles fixes. Mais l'algèbre, du temps de Des[cartes] n'était appliquée qu'à l'arithmétique "On s'y est
" tellement assujetti à certaines règles, à certains
" chiffres, qu'on en a fait un art confus qui
" embarrasse l'esprit, au lieu d'une science
" qui le cultive." Ici encore on embarrassait l'entendement par le concours d'autres facultés.

En résumé, D. trouve q le syllogisme s'il s'applique à tout, ne convient qu'à l'exposi[tion] non à l'invention; l'analyse et l'algèbre convien[nent] à l'invention, mais manquent de généralité, et sont embarrassées de ~~facultés~~ qui ~~entravent~~ le lib[re] exercice de l'entendement, détournant sur des opérat[ions]

figures & de nombres

inutiles une partie des forces de l'esprit. Il faut arriver à traiter tes les questions avec l'entendement seul, d'une manière entièrement abstraite.

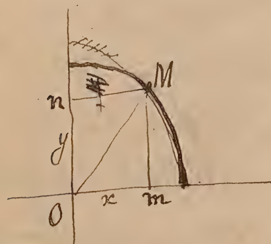
Partie positive de la détermination de la méthode — ~~Des effets de des mathématiques à la metaphysique, montrons comment~~ Descartes a donné lui-même la preuve expérimentale de l'imperfection des méthodes régnantes ; il l'a prouvé en introduisant dans les mathématiques des méthodes qui lui permettaient de résoudre, comme en se jouant, des problèmes qui embarrassaient ses contemporains. — Prenons deux exemples, ~~entr~~ portant sur les 2 éléments essentiels de la science : Ces éléments sont 1° Une langue faite par l'esprit à son usage, dont les qualités essentielles seront la clarté et la disponibilité (la langue, c'est qq chose qui est à notre disposition) — 2° L'application de cette ~~langue~~ aux choses — Comment D. a-t-il perfectionné la langue en mathématiques, et comment | a-t-il montré que ~~la~~ cette langue peut ~~elle~~ s'appliquer aux choses qui à première vue ne comportaient pas cette application ?

~~Pour~~ En ce qui concerne le 1.er élément, ~~c'est d'abord~~ Descartes a, en algèbre, ~~l'~~inventé ~~des~~ les exposants. L'algèbre ~~était~~ embarrassée de considérations étrangères qui la limitaient (Biot, Biogr. univ, art. Desc.)

Les produits successifs d'une même quantité étaient représentés en perspective par un carré ~~et~~ un cube dessinés, ou par les lettres Q et C, ou bien en répétant la lettre au moyen de laq. la quantité était désignée. Desc. y substitua un signe clair, général et surtt calculable : il imagina de mettre un chiffre au dessus de la lettre. Cette découverte, simple en apparence, était au dire des géomètres eux-mêmes, d'une extrême importance : en simplifiant la langue, elle rendit faciles des problèmes tr. compliqués. L'objet de l'algèbre, dit Biot, étant ~~d'établir des rapports en équations~~ [d'exprimer les rapports abstraits des quantités d'une manière rigoureuse], sa perfection est de les mettre en pleine évidence. Alors l'esprit n'ayant plus aucun effort à faire pour embrasser ces rapports, peut porter ttes ses forces sur l'interprétation même de l'expr. algébrique : l'entendement pour cela dispose alors de ttes ses forces, parce q l'imagination n'a plus de rôle.

Maintenant, comment D. a-t-il montré q cette langue peut s'appliquer à des objets qui, au premier abord, ne comportent pas cette application ? - Cette 2ème découverte est l'application de l'algèbre à la géométrie. L'idée générale de cette applic. consiste à exprimer la position d'un point par ses coordonnées

~~ses~~ ou distances à deux droites, et à définir la nature de chaque courbe par une certaine relation entre les coordonnées de ses différents points. Pour trouver cette relation, il suffit d'écrire en langage algébrique une des propriétés caractéristiques de la courbe, par ex., pour un cercle, q c'est une courbe plane dont ts les points sont à égale distance d'un même point appelé centre. C'est cette propriété-là, choisie entre ttes, qui comporte la représentation algébrique. Voilà "de quel côté il faut tourner ses regards" (mots simples qui font illusion et cachent une idée importante : choisir parmi ~~ttes~~ les propriétés caractéristiques d'une chose, celle qui se prête à l'application d'un langage scientifique.



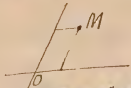
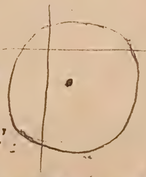
Soit un arc de cercle et M un point de ce cercle dont O est le centre. Dans le cercle, tous les points sont à égale distance de O. La distance OM de tous les points du cercle à O est constante : $\underline{\underline{a}}$. Menons les distances Mm, Mn : x = l'abscisse, y = l'ordonnée. Menons MO. Alors on a :

$$OM^2 = x^2 + y^2$$ et, cela étant vrai pr ts les pts du cercle, on a :

$$a^2 = x^2 + y^2$$

Cette équation ~~pr tt point du cercle~~ représente donc le lieu des points dont la distance à O est constante. Voilà un exemple de la manière dont une courbe peut être représentée par une équation — La représentation algébrique est susceptible d'une

148

généralisation plus grande. Si au lieu d'axes perpendicu[laires]
on prend des axes formant un angle qqconque, on
compte dès lors les distances sur des parallèles à
ces axes :  — De même la représenta[tion]
algébrique ~~[illegible]~~ une généralité pl. gran[de]
si au lieu de prendre le centre du cercle
comme intersection des axes, ~~[illegible]~~
on place cette intersection ~~[illegible]~~ 
au dehors. — Le résultat est alors celui-ci :
toute équation entre deux variables (géométrie plan[e])
entre trois variables (géométrie dans l'espace)
représente un lieu géométrique, le lieu des point[s]
dont les coordonnées satisfont à cette équatio[n].
Une équation du 1er degré représente une droite
une équat. du 2e degré représ. une section conique
les courbes ~~[illegible]~~ pl. compliquées donnent lieu
à des équations d'un degré pl. élevé. Dans
ce système, les quantités négatives prennent un
sens par convention, indiquant le sens suivant le[quel]
sont comptées les coordonnées : il est convenu
q. les coordonnées comptées à droite et en haut
sont positives, à gauche et en bas sont néga[tives].
— Cette invention de Descartes eut pr
résultat de donner d'emblée des démonstration[s]
absolt générales et abstraites où l'imagination
propr. dite n'avait plus de part, tandis qu'en
géométrie il faut une démonstration spéciale

pr établir la généralité de la démonstration qu'on a employée. « La nature de la courbe étant » ainsi traduite en formule, dit Root, il ne s'agit » pl. q. de ~~connaître~~ [considérer] d'une manière abstraite » l'équation qi en résultait, pr en déduire ttes les » propriétés géométriques contenues tacitement dans » la démonstration première. » Géométriquement, il faut faire une démonstration nouvelle pr une nouvelle propriété du cercle; au contr., le cercle une fois traduit par une équation, on peut faire sortir mécaniquement de l'équation ttes les propriétés du cercle. Le cercle se développe tt seul devant vous; l'imagination n'a pl. de place, n'a pl. rien à faire ni à inventer. En ns débarrassant de l'imagination, ns supprimons ttes les difficultés. Voilà pourquoi Desc. résolvait comme en se jouant, les problèmes qui embarrass. ses contemporains.

(l'intervention de)

Ainsi 1° Il perfectionna le langage par ses notations 2° Il donna un exemple de la manière de ~~substituer aux~~ [ramener les] objets difficiles à étudier en eux-mêmes, | cette langue q la pensée manie à son gré parce q c'est son œuvre. Il substitua aux choses l'œuvre de la pensée, en ~~s'exprimant~~ [trouvant le moyen] les choses par ces notations créées par la pensée, en considérant les choses par le côté qui se prête à cette application. — On voit le sens de ces mots « Ramener le difficile au facile ». Cela a un sens précis, scientifique, nullement littéraire et ordinaire

(aux notations de)

164

Substituer le facile au difficile, c'est trouver le moyen de faire de la langue créée par l'esprit l'équivalent des choses de la nature.

Ces inventions ont été à la fois des antécédents et des conséquences de la métaphysique de Desc. Le problème métaphysique se présente d'abord sous cette forme : puisque les mathématiques ordinaires sont enfermées dans la considération de certains objets particuliers, trouver la méthode universelle dont leurs méthodes particulières ne sont q l'enveloppe. Desc. pense en effet qu'il n'y aurait rien de pl. vide q de s'occuper de nombres et des figures, si l'on devait s'arrêter à de pareilles bagatelles (Règ. 4). Il faut restituer au mot "mathématiques" son sens général et universel que l'antiquité, pl. profonde qu'on ne le croit souvent, avait entrevu. Il doit embrasser tout ce qi a pr but la recherche de l'ordre et de la mesure, que cette mesure soit cherchée dans n'importe quel objet. La mathématique universelle doit trouver des signes si abstraits qu'ils s'appliquent à tout, et dominent infiniment le monde borné de l'imagination. Le sens de ce mot "mathématique univ." c'est : trouver des signes qui procèdent de l'entendement seul.

Quels sont les principes essentiels de cette mathématique univ. ? — Cette méthode

Me

doit comprendre les avantages de la Logique, de l'Analyse et de l'Algèbre, en étant exempte de leurs défauts. Desc. a eu l'intention de l'exposer en détail dans les Regulae ; elles devaient se diviser en 3 parties, chacune contenant 12 règles avec leur explication. Ns n'en av. q les 21 premières, les 3 dernières sans détail — La 1ère partie ou les 12 premières règles contiennent des considérations générales sur la science et la méthode, et en particulier sur les propositions simples — La 2ème partie, ou les 9 règles suivantes traitent des propositions complexes ou questions à décomposer par l'analyse a priori pr être démontrées par la synthèse a priori — La 3ème partie devait traiter des questions difficiles et complexes que pose l'expérience et q l'analyse a priori et la synthèse a priori, elles seules ne peuvent résoudre — Cette division ns autorise à distinguer deux sortes de méthodes dans Desc. : 1° la méthode définitive, scientifique, les 4 règles du Discours — 2° la méthode provisoire, où l'expérience tient une place importante

Méthode définitive

1ère règle : Ne recevoir aucune chose pr vraie q je ne la connusse évidt être telle, et ne comprendre rien de plus en mes jugts q ce qi se présenterait si clairt et si distinctt à mon esprit q je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

On a vu avec raison dans cette règle

- la condamnation de la méthode d'autorité
(La preuve en est dans la règle 3 des Regulae.)
— Mais ~~il~~ elle y a un sens beaucoup pl. pertinent
qu'on comprend en se reportant à la théorie
du jugement (Principes I, 32) et à la théorie
de l'intuition et de la déduction (Regulae)
Il y a deux pouvoirs en exercice dans la
connaissance : A – la perception de l'entendement
q. peut être claire (quand l'entendement est pur
et employé seul) ou confuse (quand l'imagination
et les sens se mêlent à l'entendement, ~~et~~ qui subit
sans l'influence du corps). L'entendement seul
est capable de connaissance ; les autres facultés
peuvent l'aider ou l'entraver, mais ne sont
pas sources de certitude (Regulae III, Ed. Cousin p. 214)
– B La volonté qui est plus étendue et même
infinie. (Principes I, 32) Il peut arriver q. la
volonté donne son consentement à ces percept.
confuses q'elle rencontre dans notre esprit
à côté des perc. claires : c'est la source des
erreurs. Or c'est ce q. Desc. dit d'éviter, ds
sa 1re règle : c'est à sa théorie du jugement
qu'il fait allusion.

A ql signe peut-on reconnaître q'une
notion ~~vient~~ de l'entendement pur ? C'est
l'évidence, mais non pas une évidence q'conq.
Il y a ~~là~~ un piège dans ~~cette~~ ce mot trop usuel

Desc. eût mieux fait de se servir d'un mot spécial. Car il y a un semblant d'évidence propre à l'imagination et aux sens : il ne s'agit ici q de l'évidence de l'entendement (Méth. IV, 8). Quand je vois le soleil, j'ai une perception évidente ; mais cette perception n'a aucune valeur ~~absolue~~ scientifique. Au contr., dans le rêve, il peut arriver q ma perception ait une valeur absolue. Une connaiss. d'une évidence rationnelle est caractérisée par la clarté et la distinction, qu'il définit dans les Principes I, 45, 46 — Par clair et distinct il entend l'abstrait pur sans imagination sensible, l'algèbre, en ce sens, est pl claire q la géométrie Et ce qi est aperçu ainsi est universellement vrai (Méth. IV, 8 — Principes I, 30)

Maintenant la nature des choses se prête-t-elle à l'observation de cette règle ? Il faut distinguer deux sortes de choses : les unes absolues, les autres relatives. L'absolu est tout élément simple et indécomposable de la chose : la cause, l'universel, l'un, l'égal, le droit, le semblable - Le relatif est tt ce qi s'entend par l'absolu et s'en déduit : l'effet, le composé, le multiple etc. (Regulae, 6) Tout relatif contient l'absolu et en diffère comme le composé ~~diffère~~ du simple. — A cette double ~~distinction~~ nature dans les choses répond une double ~~distinction~~

152

~~dans les~~ modes de ~~la~~ connaissance : 1° l'intuition évidente, pr les natures simples, conception facile et distincte de l'intelligence pure et attentive par elle je sais, par ex, que : je pense, je suis.. etc (Regulae III) – 2° la Déduction nécessaire, qui enchaîne d'une manière continue et progressive le relatif à l'absolu ; à chaq. moment de la déduction, l'intuition se propage du princip. à la conséquence. Déduire, c'est transporter l'intuition du commencement à la fin de la chaîne. Quand l'opér. est terminée, , si elle a été longue, il ne reste pl. q le souvenir du résultat, qui n'apparaît pl. comme déduit, et non pl. aperçu intuitivement – Voilà les deux formes de l'évidence, l'évidence immédiate ou intuition des natures simples ; l'évid. médiate, ou déduction des nat. composées.

Conséquence de cette 1ère règle (Regulae II éd. Cousin, p 204) : il faut rejeter ttes les connaiss. qui ne se ramènent pas à une intuition immédiate ou médiate par déduction, c'est-à-dire toute science du simple probable.

2ème règle : Diviser chacune des difficultés en autant de parcelles q'il se pourrait et qu'il serait requis pr les mx résoudre.

Desc. entend q dans tte question (Regulae ... « la chose cherchée doit être tellt désignée par ses « conditions q. ns soy. conduits à chercher une chose « plutôt q'une autre : Atque hae sunt conditiones, quibus « examinandis statim ab initio dicimus esse incumbendum, « quod fiet si ad singulas distincte intuendas mentis aciem

» convertamus, inquirentes diligenter quantum ab unaquaque
» illud ignotum quod quaerimus sit limitatum" — Généralisation
Desc. entend qu'il faut regarder l'analyse comme
une décomposition, prendre le donné pour un
complexe et le ramener à des propositions
simples, jusqu'à ce qu'on arrive aux natures
et à f. simples dont l'esprit a une intuition
immédiate. C'est l'Analyse des Anciens perfectionnée.
Dans les corps mesurables, le simple aug. on doit
aboutir est l'étendue, et alors on pourra les
traiter scientifiquement — L'idée dominante de
cette 2ème règle est q ce qu'il y a de pl. simple
est le pl facile parce q c'est le pl. proche de
l'esprit, et qu'il faut ramener les choses à des éléments
intellectuels.

3ème règle : Conduire par ordre mes pensées, en
commençant par les objets les pl simples et les pl aisés
à conn., pr monter peu à peu et comme par degrés à
la conn. des pl composés, et supposant même de l'ordre
entre ceux q. ne se précèdent pt nat.t les uns les autres

Cette opération est la synthèse, succédant
à l'analyse. | Cette synthèse prend son point de
départ dans l'âme humaine qui possède les
germes des connaiss. utiles. C'est en elle-même q
l'âme trouve, par ex, les notions simples de la
géométrie et de l'arithmétique (Regulae IV, p 217)
L'âme marche à la connaiss. des natures composées
par les mêmes degrés q l'analyse, mais en sens inverse,
marche continue ne faisant point un seul
pas d'une proposition à l'autre ~~qu'elle~~ n'ait

|Seule la synthèse, laquelle va des causes aux effets, démontre infailliblement.

plus rien à désirer sur la précédente. La perfection de cette synthèse est le mouvement continu de l'esprit qui transporte à l'autre bout de la chaîne l'intuition immédiate propre à la connaiss. des natures simples. Cette méthode peut d'ailleurs s'appliquer à tout. ~~Car~~ les natures simples sont de 3 sortes : ou 1° purement intellectuelles (pensée, etc), ou 2° purement matérielles (figures, mouvements etc), ou 3° communes (existence, durée). Pour opérer régulièrement, il faut mesurer exactement les degrés qui séparent les conséquences des principes, ~~voir quelle seconde vérité peut se déduire de ces conséquences, et ainsi de suite~~

4e règle : Faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre.

Cette énumération est encore appelée induction (Regulae VII, p 235). Nous devons parcourir ttes les voies | concevables pr arriver à la vérité, et si néanmoins ns n'avons pas trouvé la solution satisfaisante, c'est que cela dépasse la portée de notre intelligence. Si l'on excepte l'~~induction~~ intuition et la déduction, cette énumération est la voie la pl. sûre pour la vérité. "Nam quaecumque
» una ex aliis immediate deduximus, si illatio fuerit
» evidens, illa ad verum intuitum jam sunt reducta.
» Si autem ex multis et disjunctis unum quid infera

" saepe intellectus nostri capacitas non est tanta ut
" illa omnia possit unico intuitu complecti; quo casu
" illi hujus operationis certitudo debet sufficere. Quemadmodum
" non possumus uno oculorum intuitu longioris alicujus
" catenae omnes annulos distinguere, sed nihilominus
" cum proximis connexionem viderimus, hoc sufficiet
" ut dicamus etiam nos aspexisse quomodo ultimum
" cum primo connectatur (Regulae VII, §: 38) Mais
cette énumération doit être complète et méthodique.
Pour faire, par ex., un anagramme, il faut ranger
toutes les lettres ~~dans~~ ~~tous~~ toutes les ~~ordres~~ manières possibles en
suivant un ordre tel que la même combinaison
ne se présente pas deux fois.

Descartes tire ses exemples des mathématiques, mais il entend ~~ses~~ cette règles avoir une
portée universelle; c'est son intention expresse | comme les autres

Dans la traduction latine du Discours
publiée en 1644 par l'abbé Courcelles, Descartes
fit au texte primitif de la 4e règle l'addition suivante: "Cum
in quaerendis mediis, tum in difficultatum partibus
" percurrendis." _ Il ajoute que les trois règles de
" l'Analyse, de la synthèse, et de l'énumération ne
doivent pas se séparer, mais qu'il faut les avoir
toutes ensemble présentes à l'esprit, parce qu'elles
concourent également à la perfection de la
méthode (Regulae VII). Ainsi l'énumération est
un procédé complémentaire de l'analyse et de
la synthèse; c'est une induction, mais une induction
analogue à celle des mathématiciens, non à celle des
physiciens.

156

L'idée générale de cette méthode. — D'abord, l'homme ne doit chercher à connaître que ce qui ne dépasse pas la portée de son esprit. Cette portée est encore assez grande, vraisemblablement même indéfinie, si l'homme sait tirer de ses facultés tout le parti qu'elles comportent. Descartes commence par énoncer, peut-être le premier, l'idée des limites de la science humaine, mais pour lui ces limites résultent ~~tout~~ de l'emploi d'une mauvaise méthode, et elles peuvent être reculées indéfiniment par l'emploi de la bonne méthode. — La théorie de la méthode doit être dirigée par cette idée : On ne peut rien ajouter à la pure lumière de l'entendement qui ne l'obscurcisse en quelque manière (Regula IV, éd. Cou.) maxime qui pourrait servir d'épigraphe à toute étude sur Descartes, car c'est là son idée dominante : En fait de méthode, tout ce qui ne sert pas, nuit. Cependant Desc. dit qu'il faut se servir des sens et de l'imagination, mais quand nous ne pouvons mieux faire ~~comme de procédés préparatoires~~ ; c'est l'entendement seul qui connaît la vérité, et peut faire la science. Si l'algèbre et la géométrie ne sont pas encore toute la vérité, c'est que leurs symboles ne sont pas encore entièrement abstraits, et par conséquent universels

avant tout

L'entendement ne juge certain que ce qu'il comprend d'une manière adéquate : là seulement il trouve cette clarté et cette distinction qui ne laissent pas de place au doute. Pas de milieu entre le vrai et le faux ; le probable est sans valeur. L'entendement aperçoit en lui des natures simples, seules choses dont il ait immédiatement une intelligence adéquate. Le problème de la science est 1° de découvrir ces natures simples 2° d'y ramener | les autres choses. On découvre les natures simples par une pure inspection de l'entendement dégagé des sens. On y ramène les choses en les considérant du côté par où elles apparaissent comme des composés de ces natures simples. Ainsi il faut regarder les corps comme des composés d'étendue, de figure et de mouvement. ~~Alors~~ on ramène les choses aux natures simples par division ; ~~puis~~ on les reconstruit | par déduction, et cela, sans négliger jamais aucun intermédiaire. Ainsi conduite, notre science ~~qui~~ d'abord nous paraissait contenue dans d'étroites limites arrivera peut-être à coïncider avec la réalité tout entière

|Et d'en déduire

|ensuite

2° Méthode provisoire

La méthode précédente est à peu près toute a priori ; le mot d'expérience n'y est guère

168

prononcé que défavorablement : L'expérience est souvent trompeuse (Regulæ II, p 207). Pourtant même ds cette règle II il la considère déjà comme une des voies par où nous arrivons à la connaissance des choses. Et dans Regulæ 12, p 27.

« Si l'intelligence seule est capable de concevoir
» la vérité, elle doit du moins s'aider de toutes
» les ressources de l'imagination, des sens et de
» la mémoire. » L'expérience même ne peut nous tromper si nous n'ajoutons rien de notre fonds, si nous nous bornons à l'intuition précise de l'objet tel que l'entendement le possède dans son idée et dans son image. Seulement le sage, en reconnaissant que ce qui lui vient de l'imagination y a été empreint réellement n'affirmera jamais que la notion n'y soit pas entrée altérée en passant des objets extérieurs aux sens et des sens à l'imagination à moins qu'il n'ait un autre moyen de s'en assurer. Le sage tient une image pour une image, et ne prononce pas immédiatement qu'elle répond à une réalité hors de la pensée.

Ainsi dans les Regulæ déjà, Descartes reconnaît la valeur de l'expérience. De plus, on a vu, dans sa biographie, qu'il faisait beaucoup d'expériences - Ainsi pour lui l'expérience joue un

rôle dans l'acquisition de la science. Quel rôle ?
~~Le Discours ne nous apprend pas beaucoup sur ce point, s'occupant surtout de la science idéale. cependant cherchons dans la 5e partie du Discours, dans les lettres, dans sa biographie.~~

Il faut observer d'abord que Descartes dans l'étude du monde physique part d'une notion a priori : ce qui doit nous empêcher d'exagérer la place qu'il a donnée à l'expérience. Il part de la notion la plus intelligible et la plus claire qu'il ait pu se former de la matière (Méthode V, 2), à savoir que la matière doit être conçue comme un mode de l'étendue. De plus, il se propose en physique comme en métaphysique d'expliquer les effets par les causes et non les causes par les effets. Mais, ces deux principes posés, l'expérience joue un rôle indispensable. D'abord 1° Elle présente à l'entendement les faits qu'il doit résoudre dans la notion d'étendue, elle lui pose des problèmes : certains phénomènes de la nature sont trop complexes pour pouvoir être immédiatement décomposés a priori, et dès l'analyse expérimentale devient une nécessité. — Il y a plus : 2° Des mêmes causes peuvent être déduits une infinité d'effets. Étant posés des principes généraux, ils comportent une infinité d'applications. Or Descartes ne fait pas comme fera Spinoza, il n'identifie pas le possible avec le réel, il ne dit pas que tout

le possible est réalisé. Il admet que parmi les possibles un seul a été réalisé : A priori, nous ne pouvons savoir lequel. L'entendement est ~~aussi bi~~ également satisfait par telle ou telle application possible du principe. (Meth VI, 3 – Princ. III, 4) Descartes paraît expliquer par le libre vouloir de Dieu le choix d'un possible de préférence aux autres. Or pour Desc. le libre vouloir de Dieu n'est astreint à aucune loi : il ~~est~~ est supérieur au principe de contradiction lui-même. Donc en pressant les paroles de Desc., surtout en rapprochant certaines lettres au P. Mersenne, la conséquence inévitable est que le particulier est absolument inconnaissable a priori. Celui des possibles qui a été élu ne peut être assigné a priori puisque le libre vouloir de Dieu qui a fait ce choix, est supérieur à toutes ~~ses~~ les lois de notre entendement. L'expérience ne pose donc pas seulement des questions à l'entendement, mais elle ~~est~~ seule peut déterminer quels sont parmi les possibles ceux qui ont été réalisés par Dieu, elle seule peut ~~poser des problèmes réels par les phénomènes complexes particuliers~~ permettre à l'entendement de discerner les problèmes réels des problèmes abstraits, de lui poser ces problèmes réels. – Enfin (3°) l'expérience sert de vérification. Desc. avoue à peine ce rôle de l'expérience. Cependant (Methode V, 2) il dit que le monde auquel il est arrivé en partant des causes et en usant exclusivement de la déduction

est assez conforme au monde réel, de telle sorte qu'on peut ~~dire~~ supposer que notre monde a été formé de la manière qu'il indique. Il ne prétend pas l'affirmer mais sa réserve est peut-être feinte. Hegel prétend déduire là où en réalité il a analysé. L'exposition renverse ~~retourner~~ souvent l'ordre de l'invention. Quoi qu'il en soit, il est évident que la constatation d'une coïncidence entre le résultat de ses déductions et les observations des sens, vient confirmer l'exactitude de sa déduction, et l'encourage à persévérer dans l'emploi de sa méthode.

fait souvent que

Donc pour se faire une idée complète de la méthode cartésienne, il faut rapprocher, ce semble, l'expérience de la déduction, et conclure en disant que ~~toute~~ cette méthode nous rappelle le service que Desc. a rendu aux mathématiques en perfectionnant la langue algébrique, et l'application de cette langue aux objets plus complexes, aux figures géométriques. La science a priori crée la langue, c'est-à-dire la manière dont il faut ~~l'exprimer~~ exprimer les choses pour les rendre intelligibles. L'expérience a pour objet de ~~considérer~~ chercher dans les choses ~~de~~ une propriété caractéristique, suffisante à les définir, qui ~~telle façon que elles~~ puisse ~~puissent~~ être exprimée ~~par~~ par cette langue; ~~et du côté par où elles se prêtent à l'application de cette langue~~

On voit qu'il est injuste de considérer cette méthode comme toute métaphysique et sans application aujourd'hui. Il est possible que Desc. n'ait pas gardé la mesure | dans le développement de la science a priori. Il a été trop confiant

| convenable

dans les ~~forces de~~ puissances qu'a l'entendement ~~pour~~ de développer par lui-même les formes auxquelles il faut ramener les choses pour les rendre assimilables. Mais la méthode au moins, sinon son application paraît être la méthode définitive de la science. ~~Il a compris l'erreur capitale de~~ Bacon ~~qui~~ voulait ~~veut~~ qu'on n'arrivât au général qu'après avoir gravi tous les échelons ~~depuis le~~ qui le séparent du particulier : ~~c'est~~ Cela contraire à l'histoire de l'esprit humain, et aux conditions de la science ~~moderne~~. L'esprit humain a commencé par les mathématiques, les Anciens s'y sont complu, et ils n'ont pas fait œuvre inutile quoiqu'ils n'eussent pas procédé comme le veut Bacon. Descartes essaie d'enfermer les faits dans les cadres mathématiques qui avaient été tracés d'avance sans ~~savoir quel usage on en pourrait faire~~ qu'on sût en tirer tout le parti qu'ils comportaient. Est-ce qu'aujourd'hui les mathématiques attendent l'induction physique ? Nullement. Descartes a donc trouvé la vraie méthode. L'esprit attaque ainsi la réalité de deux côtés : par le simple et par le composé. Il construit d'abord en partant du simple, les cadres où devront ~~rentreraient~~ les phénomènes, puis il observe les phénomènes et s'efforce de les faire ~~entrer~~ dans ces cadres. ~~Les cadres lui~~ fournissent des idées directrices. C'est la métaphysique

pour à un

pour continuer à se développer

qui ~~dit et~~ nous dit et qui seule peut nous dire de concevoir les choses sous forme d'étendue et de mouvement ; seule elle dit ~~de~~ quel ~~le~~ ~~façon~~ côté il faut regarder les choses, et que, pour que les choses soient intelligibles, elles doivent être ramenées à des choses mesurables, calculables ; puis, avec cette idée directrice, j'observe, je mesure, je ~~trace~~ fais des courbes, ~~je ramène tout~~ des représentations ~~à des lignes géométriques~~ graphiques : ce n'est nullement par induction, mais parce que je sais par la métaphysique que c'est à cette condition seule que je puis expliquer les faits.

La méthode de Desc. est donc la méthode de la science moderne. Seulement, dans l'application, peut-être a-t-il abusé de la méthode déductive : la science déductive ne doit pas oublier qu'elle n'offre que des cadres, des possibles, et ne doit pas perdre de vue la réalité. Mais c'est une question de mesure dans l'usage de la méthode. Mais Descartes a compris exactement la part de l'apriori et de l'aposteriori dans la méthode.

Consulter Ann. de la Fac. de Bordeaux nov 1879, art. de M. Liard : Part de l'expérience dans la Physique de Descartes. Le dernier mot toutefois est discutable "Desc. allait du centre à la circonférence ; la science moderne va de la circonférence au centre." Alors ce serait Bacon qui aurait raison. Mais Desc. ne va pas uniquement du centre à la circonférence, il va aussi de la circonférence au centre. La méthode

et tout-à-fait conforme aux idées modernes.

11e leçon.

Descartes (suite)

Le Doute Provisoire et le Cogito.

Les sources pour la Doctrine sont :
Discours de la Méthode.
Méditations.
Principes.

Les différences dans l'ordre des matières s'expliquent. Les Principes procèdent partout synthétiquement : les 2 autres ouvrages, analytiquement, ce qui vaut mieux, même au gré de Descartes. Nous nous conformerons à son ordre.

La première question de la Doctrine est celle du Doute méthodique. L'expression n'est pas de lui. Elle ne convient qu'imparfaitement à son doute, imposé par la méthode et qui n'est qu'un moment de la marche de l'esprit vers la vérité. Tout étant méthodique dans Descartes, ce mot ne nous apprend rien de nouveau et de précis sur le doute. Nous l'appellerons plutôt Doute Provisoire.

Ce doute est moins simple qu'on ne pense communément. Il faut se reporter à la théorie cartésienne du jugement. C'est l'adhésion de la volonté infinie aux perceptions de l'entendement fini ; de cette disproportion résulte que la volonté conserve dans tous les cas la faculté de refuser son adhésion aux choses qu'elle connait mal. C'est donc la volonté qui doute. (Le doute est la résolution de la volonté (Méth. III, 6, II, 3 et bien d'autres textes). Par là même le doute peut être réglé, modéré, mesuré.

C'est par là seulement qu'on s'explique que Descartes ait pu lui poser des barrières, et réserver les questions de foi et de morale.

Quel est le point de départ de ce doute? quel en est le but? quelle en est la marche?

— 1° Nous sommes dès l'enfance façonnés par les préjugés, alors que nous n'avons pas encore toute notre raison et ces préjugés nous prétiennent de telle sorte qu'il n'y a point d'apparence que nous puissions nous en délivrer si nous n'entreprenons de douter de toutes les choses où nous ~~ne~~ trouv~~ons~~ erons ~~pas~~ le moindre soupçon d'incertitude (Principes I, 1). Nous constatons que nous ~~ne~~ donnons notre adhésion à des choses qui ne sont pas évidentes; alors ~~la raison~~ la pensée se demande si elle n'a pas abusé de sa faculté de juger, et elle entreprend de douter de tout. C'est la volonté qui fait cela.

plusieurs fois, à son insu,

2° le but. Le doute de Descartes ne sera pas le doute des sceptiques, q tout le dessein de Descartes ne tend qu'à s'assurer, à trouver le roc. Ce doute n'est que la première démarche de l'esprit qui veut arriver à la certitude et tend surtout à mettre de l'enchaînement dans les choses. Descartes ne s'interdit en aucune façon de reprendre plus tard les opinions qu'il rejette maintenant, après les avoir ajustées au niveau de la Raison (Méth. II 2, c.f. Objections: Cousin, T7, page 217). après le doute, il reprendra soit d'autres opinions soit les mêmes, mais mieux fondées en raison. Le doute porte moins sur les connaissances en elles-mêmes que sur leurs raisons.

3° Ce doute sera-t-il illimité? Non. D'abord Descartes met à part les vérités de la foi, ~~la~~ sans donner explicitement les raisons: nous les trouvons dans la théorie de la volonté divine. Les vérités de la foi émanent immédiatement

de la Volonté de Dieu, sans l'intermédiaire des vérités éternelles et par là même elles sont au-dessus du principe de contradiction. Dieu a créé deux mondes, l'un qui ne en dépend ~~directe~~ l'autre pas! Descartes réserve également les vérités morales: non qu'il les juge ~~seulement~~ indubitables, mais pour les mœurs il est fort « utile de suivre les opinions qu'on sait être incertaines « tout de même que si elles étaient indubitables » (Méthode. IV) après ces réserves, Descartes ouvre au doute une libre carrière.

4° Ce doute va être soumis à une marche méthodique, et tout d'abord il commencera par chercher la vraie méthode pour arriver à la connaissance de toutes les choses dont son esprit sera capable (Méth. II, 5.) et le doute portera successivement sur toutes les connaissances dont la vérité sera soumise à quelque condition jusqu'à ce qu'il rencontre, s'il est possible l'inconditionné lui-même. La marche du doute consiste à ~~se~~ rejeter toute connaissance dont la vérité sera soumise à une condition.

— Peut-on dire que ce doute ait été sérieux? Est-ce un doute désespéré, douloureux pour l'esprit, un doute à la Byron? Non. Ce doute a été voulu et dirigé par la volonté libre. Absolument sérieux au point de vue intellectuel il consiste à demander des preuves pour toute vérité douteuse. En ce sens tout intellectuel et tout logique d'ailleurs, le doute est sérieux; les contemporains de Descartes n'y ont vu eux-mêmes qu'une opération logique (Obj. contre Meditat. et n'ont pas songé à s'en scandaliser.)

Seul, le père Bourdin l'a attaqué, avec plus de malveillance que d'intelligence.

3° Le développement de ce doute. (Méthode IV, 1 Méditations I, Principes I, 45). La divergence de ces textes (consiste) surtout dans la place qu'y tiennent le sommeil et les rêves.

Le Discours attribue au doute 3 phases : il porte : 1° sur les données des sens ; 2° sur les démonstrations ; 3° sur toutes les choses qui ont pu entrer dans l'esprit. — (premier moment) est fondé sur ce que « les mêmes pensées que nous avons quand nous sommes éveillés nous peuvent venir aussi quand nous dormons. » (Méthode IV, 1) — Les Méditations indiquent 4 phases : 1° le rejet des données des sens ; 2° le rejet des images des choses ; 3° le rejet des choses générales que l'on pourra dégager soit des données des sens soit des images des songes. 4° rejet des natures simples elles-mêmes c'est-à-dire étendue, figure, quantité, lieu, nombre, temps. Il est possible que Dieu tout puissant ou un mauvais génie se plaise à me tromper, et me tende des pièges même là. Ici il y a cette différence avec le Discours que l'idée du sommeil n'intervient pas pour infirmer l'intelligence en général, (mais seulement pour infirmer les données des sens). Dans les Principes enfin, 2 phases : rejet des choses sensibles et des démonstrations mathématiques. La première est fondée sur ce fait que les sens nous trompent quelquefois et peuvent nous tromper toujours. La seconde, sur l'hypothèse d'un malin génie.

Pour bien entendre ces textes, il faut se reporter à l'idée de l'existence des choses matérielles, à la théorie du temps, de l'intuition, de la déduction et de la liberté divine.

Il existe 2 sortes de choses : 1°. les choses sensibles ou matérielles (sens et imagination) 2° les choses intelligibles ou simples objets de la pensée (objet dans le sens cartésien). Les choses matérielles sont connues par les sens et l'imagination, les choses intelligibles par la mémoire et l'entendement. La question de la certitude porte d'une manière générale sur l'existence ; mais ce mot n'a pas le même sens quand il s'applique aux choses sensibles et aux choses intelligibles. Pour les choses sensibles, l'existence c'est la réalité hors de la pensée (Principes, I, 13). Quand il s'agit des choses intelligibles comme les mathématiques, l'existence c'est la fixité. Ainsi lorsqu'en géométrie la déduction nous a conduits à des propositions très-éloignées du point de départ, si notre mémoire, qui se substitue à l'entendement pour les intermédiaires ne se trompe pas, il y a lieu de se demander si les idées dont je n'ai pas l'intuition actuelle et dont après tout dépendent les idées dont j'ai l'intuition actuelle ont été pour moi l'objet d'une intuition actuelle : — Pour rejeter les données des sens et de l'imagination, Descartes invoque les erreurs où ces facultés nous ont jetés en certaines rencontres : il y aurait de l'imprudence à se fier trop à ceux qui nous auraient déjà trompés. (Principes, I, 4). Il est possible aussi

il y a lieu de se demander

qu'il y ait à ce doute une raison plus profonde : à savoir que pour Descartes les choses sensibles se ramènent à l'étendue, que l'étendue est une donnée intellectuelle

que,

et par suite le problème de la réalité des choses sensibles c'est le passage de

dès lors

l'idée aux choses ~~et~~ non seulement, ~~la chose~~ passage peut paraître difficile, mais ~~elle~~ ne s'impose plus du tout. Il y a de grandes difficultés à ~~conna~~ établir la réalité des choses sensibles quand on les ramène à ~~ce~~ une ~~que nous en savons~~ à l'idée.

a priori

– Pour les choses intelligibles il faut distinguer la déduction (où entre la mémoire) et l'intuition. Les arguments de Descartes se rapportent surtout à la déduction. Il dit qu'une conclusion devient douteuse quand on considère que la série d'intuitions qui y a conduit a fait place à un souvenir ~~qu~~ qu'un malin génie peut rendre trompeur. Et pour comprendre ceci, il faut se rapporter à sa théorie du temps, qui chez Descartes

lequel,

est tel que ses parties ne dépendent pas les unes des autres (Principes, I, 21). La succession des choses dans le temps est pour Descartes une création continuée qui émane de Dieu lui-même (Méthode, V, 3).

directement

Par conséquent la continuité qui peut régner dans le temps n'est qu'un effet de l'action divine. C'est par une action continue de Dieu que les moments se succèdent : s'il a plu à Dieu de ne pas mettre ~~l'homogénéité~~ dans la série de ces intuitions successives la mémoire va nous tromper.

une suite logique

Il devient possible que ce qui m'a paru évident une fois ne me le paraisse pas une seconde.

L'action de la mémoire se subordonne à l'action constante de Dieu ; les moments du temps ne dépendant pas logiquement les uns des autres. — [Son illustration est plus difficile : dès le principe Descartes nous dit que l'auteur de la pensée a pu la créer de telle sorte que celle-ci se méprît en tout ce qui lui semble très-évident. Le doute semble envelopper l'intuition elle-même qui cependant devrait être réservée puisque le temps n'y intervient pas —

Le Cogito — Si loin qu'aille le doute, il y a quelque chose qu'il ne peut atteindre : ce sont ses propres conditions logiques. Il ne porte que sur l'existence, c'est-à-dire sur les choses sensibles ~~soit~~ ou sur la fixité de nos idées elles-mêmes. Ce qui appartient à l'idée indépendamment de cette double valeur métaphysique, c'est-à-dire les éléments purement logiques de l'idée sont hors de la portée du doute.

Descartes

Il distingue dans l'esprit 2 parties : une purement abstraite, purement logique, ne contenant que les lois du pur possible ; l'autre, concrète, se rapportant aux choses existant d'une existence soit matérielle soit intellectuelle. La première côté est hors de l'atteinte du doute. (Principes, I, 10). Descartes n'a jamais mis en doute les notions de pensée, ~~etc~~, d'être etc, si simples qu'elles n'apprennent rien sur les choses extérieures. Le doute ne porte que sur l'existence et pas sur le possible par conséquent les conditions mêmes du possible, l'élément logique de la pensée, c'est-à-dire l'entendement lui-même ~~dont il parlait~~ est hors de doute. Donc je puis dire : Doutez,

c'est penser. Mais ce n'est pas tout. Il est évident 8
que tandis que je puis supposer qu'il n'y a point
de Dieu, de ciel, de terre etc. je ne puis penser de même que, moi qui pense
que je n'existe point (Principes I, 7) ; d'où cette con- au moment où je pense
clusion : Je pense, donc je suis en même temps que je pense.
Qu'est-ce à dire ? L'appréhension du fait de la pensée est une
intuition simple. Par conséquent toutes les raisons de
douter qui viennent du temps disparaissent ici. De plus,
la pensée accompagnant toujours les opérations de l'esprit,
toutes les fois que l'esprit est en exercice, j'ai cette intui-
tion de l'esprit et par suite je puis avoir aussi souvent
qu'il me plaît l'intuition de la vérité en question, et
considérer cette vérité sans avoir besoin de la mémoire.
Donc l'intuition prête moins au doute que toute autre
opération de l'intelligence. Nous en concluons que l'existence l'idée de
de la pensée est celle qui est le plus susceptible de fixité. par elle-même,
Il y a donc deux points à considérer 1° La pensée est
une intuition ; 2° C'est une intuition qui se rencontre
toutes les fois que je veux. C'est donc le cas où j'ai le
moins besoin du temps et de la déduction. Voilà pourquoi
cette vérité : cogito, ergo sum, est la première de
toutes : c'est que d'une part c'est une intuition immédiate
et d'autre part une intuition ~~simple~~ impliquée dans
toutes les opérations de l'esprit. Si on ajoute que Descartes
croit que l'esprit pense toujours, on conçoit que le cogito
devienne pour lui une vérité fixe toujours présente à
l'esprit sans la mémoire, vérité intuitive de l'ordre
des mathématiques, mais qui se produit toujours.
Voilà pourquoi c'est la vérité par où il faut com-
mencer quand on conduit par ordre sa pensée.
En partant du possible, c'est la première qu'on ren-
contre dans laquelle soit impliquée l'existence
et cela à cause d'un syllogisme, en vertu de cette
majeure : pour penser il faut être. Ainsi, telle
est la marche de l'esprit. Le point de départ
est dans les règles du possible : parmi ces règles se trouve celle-ci
~~la première est~~ : pour penser il faut être. ✗
l'attribut suppose le sujet. Au bout de mon doute je rencontre la pensée. J'
applique la règle [illegible] j'obtiens cette conclusion : Je pense donc je suis.

~~L'esprit continue sa marche et se dit: je pense et il en conclut: je suis.~~ C'est cette conclusion que Descartes prend pour principe de sa philosophie, non pas parce qu'elle est plus évidente ou plus immédiate que toute autre conclusion relative à toute espèce de nature simple, mais bien parce que cette conclusion sera toujours présente dans toutes les opérations intellectuelles. Il ne s'ensuit pas qu'elle se suffise à elle-même: nous verrons qu'elle suppose l'existence de Dieu.

—— À propos du Cogito, deux questions se présentent: l'une, historique, et l'autre, logique: 1° Quelle est l'originalité du Cogito? Descartes en est-il l'auteur? Dans St Augustin (De Civ. XI, 26) il y a q.q. chose d'approchant, mais Descartes ne le connaissait pas, comme le prouve une lettre à Mersenne (VIII - p. 409). D'ailleurs St Augustin se proposait tout autre chose: montrer dans l'esprit une image de la Ste Trinité, ~~être~~, ~~connaissance~~, pensée, être et amour.

Arnaud reconnaît qu'il n'y a pas de rapport, mais ~~lui-même~~ St Augustin avait dit, de plus (de Trinitate X, 10), que le doute suppose la vie, l'intelligence, etc — mais il y a loin d'une pensée ~~de~~ jetée au hasard à une ~~pensée de~~ doctrine.

2° Question logique — Le Cogito est-il un syllogisme? M. Cousin (Opuscules — Le Cogito est-il un syllogisme?) dit que la pensée de Descartes ~~la pér~~ dans le Cogito n'est nullement un syllogisme: il ne faut pas se laisser égarer par certains textes: il faut voir ~~la pensée~~ l'esprit de la méthode de Descartes. — Or, ~~quand~~ ~~Descartes~~ ~~répond aux~~ il dit dans la Rép. aux Secondes objections (Cousin 425 ~~7~~) "Quand nous nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est

174
tiré d'aucun syllogisme : et lorsque quelqu'un dit :
Je pense, donc je suis, il ne conclut pas son existence
de sa pensée, ce n'est pas par la force de quelque
syllogisme que nous connaissons une chose
connue de soi — Il la voit par une simple ins-
pection de l'esprit : comme il paraît de ce que, s'il la
déduisait d'un syllogisme, il aurait dû auparavant
connaître cette majeure : tout ce qui pense est ou
existe, mais au contraire elle lui est enseignée
de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut
pas faire qu'il pense, s'il n'existe. Car c'est le
propre de notre esprit de ~~connaître~~ former les
propositions générales de la connaissance des
particulières. Si Monsieur Cousin conclut que le
Cogito n'est qu'une simple inspection de l'esprit,
acte immédiat et indivisible. Le Cogito serait
une une connaissance obtenue par la conscience
distinguée de la raison, comme chez Royer-Collard
qui taxe Descartes d'inconséquence pour avoir
donné à la conscience une valeur qu'il refuse à
la raison et aux sens. Pour ce philosophe le Cogito
évidence de la conscience, l'évidence de la conscience
n'est pas plus grande que celle de la Raison
et des sens : en infirmant d'avance la valeur
de la raison et des sens on infirme la valeur de la
conscience. Cette distinction, il est certain que
Descartes ne l'a pas faite : il ne distinguait pas
la conscience de la Raison et dans ce cas il ne pouvait
pas présenter le Cogito comme la conclusion
d'un syllogisme, comme il le fait formellement
Principes X, I. XI, 52). Là, la pensée est
nettement présentée comme l'attribut de la
substance et le Cogito est le résultat d'un
raisonnement qui va de l'attribut à la substance.

~~Les~~ mais, dira-t-on, Descartes se contredit? – Non; un autre texte concilie les deux façons de penser (Lettre à Clerselier) Ed. Cousin II (p 305). Descartes y distingue l'ordre qu'on suit pour trouver la vérité et l'ordre pour la démontrer: pour trouver on va du particulier au général ou des exemples aux règles, tandis que pour démontrer on suit l'ordre des syllogismes, de la démonstration. – Par conséquent, le Cogito est à la fois une vérité immédiatement connue, et la conclusion d'un syllogisme. En fait c'est une vérité connue par la seule inspection de l'esprit, mais en droit, au point de vue de la démonstration, quand l'esprit cherche pourquoi il ~~est~~ ~~pensé~~ (doit croire qu'il) ~~pense~~, alors le Cogito apparaît comme un syllogisme et la pensée comme l'attribut de la substance. Au fond par conséquent (car l'ordre de la démonstration l'emporte pour Descartes) le Cogito est un syllogisme qui puise la majeure: Pour penser il faut être, dans les éléments purement abstraits de la pensée que le doute méthodique n'a pu atteindre puisque lui-même était le résultat de l'usage de ces éléments. C'est donc dans ces conditions toutes formelles de la pensée que le Cogito puise la majeure et ainsi l'existence nous apparaît comme une idée: C'est en somme l'idée d'existence que Descartes ajoute ici à l'idée de pensée. Il ne le dit pas formellement et il ~~est~~ ~~cependant~~ veut être réaliste. Mr Lachelier dit Descartes idéaliste, mais sans en avoir conscience. Il faut se garder de croire Descartes trop idéaliste; il croit à la réalité du

moi, du monde extérieur et de Dieu. / C'est par — / Mais
la foi dans la véracité divine qu'il passe de l'idée
d'existence à l'existence réelle. Le passage se fait
dans son esprit d'une façon spontanée, nécessaire, sans doute,
mais enfin extra-logique.

—

Jaurès

Jeanroy A.

XIIème leçon

Descartes (Suite)

De l'évidence et de l'existence de Dieu.

Nous avons désormais dans le Cogito le premier principe constitutif de la science. Du Cogito, Descartes va déduire un principe régulateur : c'est l'évidence considérée comme critérium de la vérité et de la certitude. Il faut se demander à l'égard de l'évidence 1° Quels sont les caractères qui font du Cogito une proposition certaine – 2° quel est le degré de cette certitude

I Caractères qui font du Cogito une proposition certaine. – La proposition „Cogito ergò sum" a ceci de particulier que je voie clairement et distinctement que pour penser il faut être. La définition des mots „clairement" et „distinctement" est donnée dans les Principes (I, 45, 46) „J'appelle claire une connaissance manifeste à un esprit attentif ; de même que nous disons voir clairement les objets, lorsque étant présents à nos yeux, ils agissent assez fort sur eux et que ~~ils~~ nos yeux sont disposés à les regarder ; et distincte celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres qu'elle ne comprend ~~tiré~~

que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut." La connaissance peut quelquefois être claire sans être distincte; elle ne peut jamais être distincte sans être claire. D'ailleurs, il s'agit ici exclusivement de l'évidence de la raison distinguée de l'évidence des sens. La première en effet existe seule pour Descartes. l'autorité de l'évidence n'étant assurée que si elle est une. De ce qui précède se déduit cette règle générale : que les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies. C'est par induction que Descartes tire cette proposition du Cogito. Il a dans le Cogito un exem[ple] caractéristique de la certitude, et il affirme que toutes les propositions de même caractère seront vraies au même [titre].

II Quel est le degré de cette certitude. (Méthode, IV 7, 8 – Méditations V, 6-8 – Principes I, 13 – Textes relatifs au cercle cartésien. II et IV – Objections et Répon[ses]) La certitude à laquelle peuvent prétendre les propositions évidentes, avant la démonstration de l'existen[ce] de Dieu, n'est pas absolue. 1° En ce qui concerne l'affirmation qu'il existe hors de la pensée quelque chose de semblable aux idées qu'elle a des choses, c'est à dire un certain monde extérieur, l'évidence est insuffisante (Principes, I, 13.)

2° La ~~cert~~ pensée réduite à ce criterium ne peut être assurée de la vérité d'une conclusion même mathématique, lorsqu'elle s'en souvient sans prendre garde à l'ordre dans lequel elle peut être démontrée lorsqu'elle considère le ~~principe~~ résultat sans considérer en même temps la chaîne des raisons. "Sans doute en effet je suis d'une telle nature que dès aussitôt que je connais quelque chose clairement, je le crois vrai. Mais je suis aussi de telle nature que je ne puis avoir l'esprit attaché continuellement à une même chose, et lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut

arrive pendant ce temps là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion si j'ignorais qu'il y eût un Dieu (Medit. V, 7) Toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir clairement et distinctement, je suis tellement persuadé par elles que je ne puis douter de leur vérité. Mais d'un autre côté, lorsque je cesse de tourner ma pensée vers elles et que je me tourne vers la souveraine puissance de Dieu, ou vers l'idée d'un malin génie alors j'avoue qu'il est facile à cet être tout puissant de faire que je m'abuse même dans ce que je crois fort bien connaître (Medit. III, 3). On saisit ici la limite de cette certitude. Pendant que j'ai l'intuition, j'ai la certitude; ~~en~~ « je suis certain » signifie « je ne puis douter », et „douter„ signifie „ demander les raisons d'une chose". Mais dès que mon esprit qui est mobile, a cessé d'avoir l'intuition de cette chose pour se porter vers une autre, s'il lui revient à la mémoire l'idée de la précédente proposition, et non plus son intuition, il n'en voit plus les raisons et peut douter.

3° Ainsi ~~L'~~l'évidence ne garantit pas la fixité des idées claires ou la véracité de la mémoire. Les textes de Descartes nous obligent à nous demander si elle garantit même la ~~fixité~~ vérité de l'intuition actuelle. Peut être Descartes au début a-t-il étendu ~~ainsi la portée~~ à l'intuition elle-même le doute résultant de l'hypothèse du malin génie et peut être n'est ce qu'après coup qu'il a donné les ingénieuses explications des Réponses. Mais en somme il faut tenir compte avant tout de la dernière forme de sa pensée. — D'ailleurs, Si l'on regarde de près cette proposition: "(Methode IV) Cela même que j'ai pris tantôt pour règle, à savoir que les choses que nous comprenons clairement et distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe." 1° Assuré

veut dire ici non pas „vrai", mais „fixé pour toujours dans mon esprit".

Il est facile en un mot d'accuser Descartes d'avoir commis un cercle vicieux. Cependant ses explications sont à peu près satisfaisantes si l'on ~~comprend~~ prend les mots „certitude" et „doute" dans le sens [tout idéaliste ~~subjectif~~] que nous indiquons, et si l'on n'enveloppe pas l'intuition [actuelle] dans [le doute résultant de] l'hypothèse du malin génie. Une chose subsiste d'elle-même, dès maintenant ~~après les explications de Descartes~~, c'est la certitude tout interne qui consiste dans l'impossibilité de douter, au moment de l'intuition. Voilà donc ce que produit d'elle-même ~~appartient en propre~~ ~~à~~ l'évidence sans qu'elle ait besoin d'être garantie par la véracité divine, c'est de nous mettre, au moment même où elle nous apparaît, dans l'impossibilité de douter. C'est peu de chose, il est vrai. Cependant c'est sur cette base étroite que Descartes, à l'exemple des mathématiciens, va édifier toute sa métaphysique.

De ce que nous avons dit, il résulte que, livrés à nous-mêmes, ~~nous~~ resterions enfermés dans une connaissance bien restreinte, et que cette connaissance ne peut acquérir de fixité, ~~de sûreté~~, d'étendue, que si nous démontrons l'existence de Dieu.

Preuves de l'existence de Dieu.

Elles ne sont pas empruntées aux causes finales ; Descartes en estime la recherche présomptueuse et stérile (Médit. IV. 5) ; ni ~~toutes~~ causes des objets sensibles, parce que l'existence de Dieu est plus évidente que ces objets et que l'impossibilité d'admettre une série indéfinie de causes ne prouve que l'imperfection de notre esprit (Rép. aux Iᵉ obj., 5). Ici encore, Descartes réduit au minimum ce qu'il demande qu'on lui accorde : il revient toujours à la méthode ~~des~~ mathématiciens qui avec des éléments aussi restreints que possible arrivent à la démonstration des vérités les plus complexes. Descartes ne demande que l'idée de Dieu, ~~chose~~ concession qui paraît difficile à refuser

puisque l'athée lui même ~~a cette~~ doit avoir l'idée de Dieu pour le nier. Les trois preuves de Descartes sont fondées sur cette idée : il y a deux preuves psychologiques ou à posteriori : la première est fondée sur l'existence en nous, qui sommes imparfaits, de l'idée de Dieu. — La seconde sur notre existence à nous qui avons l'idée de Dieu. La 3e preuve est ontologique : elle est tirée du concept ~~même de Dieu~~ de la nature. Ces trois preuves ne sont pas rangées dans le même ordre dans les divers ouvrages de Descartes : Dans le Discours de la Méthode et les Méditations, où l'ordre est analytique, les preuves à posteriori sont placées les premières. C'est l'inverse qui a lieu dans les Principes et les Réponses aux secondes objections, où Descartes suit l'ordre, non plus de l'invention, mais de la démonstration.

I – Preuve (Rép. aux IIe obj.)

Majeure : « La réalité objective de chacune de nos idées requiert une cause dans laquelle cette même réalité soit contenue, non pas simplement ~~objectivement~~, mais formellement ou éminemment.

Mineure : Or est-il que nous avons en nous l'idée de Dieu et que la réalité objective de cette idée n'est point contenue en nous, ni formellement, ni éminemment et qu'elle ne peut être contenue dans aucun autre que dans Dieu.

Conclusion : Donc cette idée de Dieu qui est en nous demande Dieu pour sa cause ; et par conséquent Dieu existe.

– Majeure : Par la « réalité objective » d'une idée, Descartes entend l'entité, ou l'être de la chose représentée par cette idée, en tant que cette entité est dans l'idée. Tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, dit-il, est objectivement, ou par représentation dans les idées même. Le mot « objet » a ici son sens classique : Dans la phrase « Ceci est l'objet de mon désir » « objet » rep

~~170~~ 102

la chose ~~qui~~ en tant qu'elle entre dans la sphère de mon esprit, ~~qui est~~ c'est-à-dire une entité intermédiaire entre la chose matérielle et moi. « Les choses sont dites être formellement dans les objets des idées, quand elles sont en eux telles que nous les concevons ; et elles sont dites y être éminemment quand elles n'y sont pas à la vérité telles, mais quand elles sont si grandes qu'elles peuvent suppléer à ce défaut par leur excellence. » (Rép. aux IIe Obj. 59, 60). Ainsi les perfections représentées dans l'idée d'ange existent formellement dans l'ange, telles que je les conçois, et elles existent éminemment en Dieu, ~~Car~~ [en ce sens qu'] dissemblables des perfections que je conçois, mais en Dieu existent des perfections plus grandes, qui suffisent à rendre raison à fortiori des perfections de l'ange.

Au terme « idée de Dieu », Descartes substitue dans le Discours de la Méthode le mot « idée du parfait », et dans les Méditations, le mot « idée de l'infini ». L'infini ici ne signifie pas l'indéterminé (ἄπειρος des Grecs), la forme la plus basse de l'être, mais la perfection. Descartes fait remarquer qu'il faut distinguer entre l'idée, mode de la pensée, et l'idée [en tant que] causée par l'objet extérieur (Medit. III, 10 et Rép. aux I. Obj. 1. sqq.). La réalité objective en elle même n'est pas un être réel, existant hors de la pensée, mais d'autre part il ne suffirait pas de dire que l'entendement la produit comme une de ses opérations. Cette explication, suffisante pour l'idée en tant que mode de pensée, ne suffit plus pour l'idée en tant que ~~celle-ci~~ renfermant une certaine réalité objective. Il faut distinguer l'idée, acte de l'esprit, et ce que représente l'idée. La cause de la réalité représentée dans mon idée n'est pas l'entendement ; ~~ce~~ le soutenir serait violer le principe ~~qu'~~ suivant lequel il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet.

Mineure. – Il faut remarquer que l'idée de Dieu [qui concerne l'idée de Dieu,] est claire et distincte, quoique incomplète (Medit. III) l'infini peut être, non embrassé, mais saisi par la pensée ; l'idée d'infini se distingue de l'idée d'indéfini

(Rép. aux Iᵉ Obj. 9–11) Enfin l'idée de l'infini n'est pas une simple négation du fini ; c'est l'idée du fini qui es[t] la négation de l'infini (Rép. V, 20). Aussi l'idée de Dieu est une idée positive et claire et de plus une idée spéciale qui ne se laisse ramener à aucune autre. Don[c] je puis affirmer qu'il y a en moi l'idée de Dieu (Rép. aux III Obj. 38) [Ces développements répondent à Caterus qui ne ~~voulait~~ veut voir dans l'entendement d'autre réalité que celle d'un acte même de l'esprit ; — à Gassendi, qui soutient que l'idée de Dieu ne contient pas plus de réalité que l'idée d'une chose finie ; — à Mersenne, qui dit que nous n'avons plus l'idée de Dieu que celle d'un nombre indéfini, que cette idée n'est qu'une opération, une tendance de l'en[ten]dement, qu'ainsi toute sa réalité est dans l'esprit ; — à Hobbes enfin ~~qu'il~~ qui soutient qu'il n'y a point d'idée de Dieu dans l'esprit et que par conséquent il est inutile d'en rechercher l'origine

Cette preuve a ceci de particulier 1° d'affirmer en nous l'existence de l'idée de Dieu en tant qu'idée sui generis. — 2° d'appliquer aux idées en général, considérées dans la réalité qu'elles représentent, et en particulier à l'idée de l'infini, le principe de causalité, entendu [en] ce sens qu'il doit y avoir autant de réalité dans la cause que dans [l'effet].

IIᵉᵐᵉ Preuve. Elle se compose 1° d'une [partie] négative : „ Je ne suis pas la cause de mon existen[ce] 2° d'une partie positive : c'est Dieu qui en est la cause.

1° Majeure : Un être qui a la puissance de se conserver ou de se donner l'existence, possède à plus forte raison le pouvoir de se donner toutes les perfections dont il a [l'idée]. Car ces perfections ne sont que des attributs de la substance et, qui peut créer la substance peut créer les attributs.

Mineure : Or je n'ai pas la puissance de créer ces perfections ; car autrement je les posséderais déjà.

Conclusion : Donc je n'ai pas la puissance de me conserver ; et, comme j'existe, je suis conservé par un

2°. Quel est l'être qui est cause de ma conservation?
Majeure: Celui par qui je suis conservé a en soi formellement ou éminemment tout ce qui est en moi. Mineure: Or, j'ai en moi l'idée de Dieu, c'est à dire de la perfection —
Conclusion: Donc, celui par qui je suis conservé a en lui l'idée de perfection, et, par suite, ayant la puissance de me conserver, c'est à dire de me donner l'être, il possède à fortiori la puissance de se donner la perfection dont il a l'idée. Dieu se donne à lui même l'être et la perfection.
Cette preuve suppose d'abord en moi l'idée de Dieu ou du parfait; elle suppose ~~ensuite~~ 2° que la perfection est un attribut dont l'existence est la substance, et, que qui peut créer la substance peut à fortiori créer l'attribut; elle suppose 3° que la volonté va infailliblement à ce que l'entendement conçoit comme le plus grand bien; — 4° elle implique la théorie cartésienne de la création continuée, c'est à dire la théorie du temps (Princ. I, 21). Dira-t-on en effet que je dois mon existence à mes parents? Mais de cette façon, on ne trouvera jamais un être qui soit cause de son existence et l'existence ne sera jamais expliquée. L'existence posée par un autre suppose l'existence posée par elle même. Pour me conserver à l'heure qu'il est, les parties du temps étant indépendantes les unes des autres, il faut actuellement un acte présent du créateur, c'est à dire de Dieu, puisque ce n'est pas moi même qui puis accomplir cet acte.
III. Preuve. Majeure: Dire que quelque attribut est contenu nécessairement dans le concept d'une chose, c'est dire que cet attribut est contenu nécessairement dans cette chose.
Mineure: Or est il que l'existence nécessaire est contenue dans la nature ~~du~~ dans le concept de Dieu.
Conclusion. Donc il est vrai de dire que l'existence nécessaire est en Dieu.
Voilà la plus claire et la plus simple des preuves pour ceux qui ont l'esprit dégagé des sens. La majeure est fondée sur ce principe que ce qui est évident pour l'esprit est réalisé dans les choses. (Rép. II) —

La mineure considère l'existence nécessaire comme contenue dans le concept de Dieu de la même manière qu'il est contenu dans le concept d'un triangle que ses trois angles valent deux droits. Elle fait de l'existence un attribut. La raison pour laquelle l'existence nécessaire est contenue dans le concept de Dieu se trouve dans la nature spéciale de ce concept (Rep. II Obj. 10). Dans le concept d'être fini, il n'y a que l'idée d'existence contingente mais dans le concept de l'être parfait, le concept d'existence nécessaire se trouve compris. La discussion des objections de Mersenne, de Caterus, de Gassendi est fort intéressante.

Mersenne (II Obj.) attaque ainsi l'argument : « Vous prouvez, dit-il, que l'essence de Dieu implique l'existence; mais il fallait prouver d'abord que vous avez le droit de poser ce concept, c'est à dire que Dieu est possible ». C'est déjà comme un pressentiment de la correction de Leibniz. Descartes reprend l'objection, sans peut-être en bien comprendre toute la portée. Il dit qu'en somme, Mersenne voudrait qu'on ajoutât à la majeure : « Pourvu que la nature de la chose en question soit possible » et Descartes se demande si précisément pour le concept de Dieu, cette condition est remplie. Le mot possible, dit-il, a deux sens. Il signifie 1° ce qui ne répugne pas à l'entendement humain, auquel cas la nature de Dieu est certainement possible, car tout y est aussi étroitement lié que dans un concept géométrique ; ce concept est parfaitement logique et conforme aux exigences de la pensée. – Or 2° par le mot possible on entend une possibilité interne, de la part de l'objet même. Mais 1° si cette possibilité ne concorde pas avec la précédente, elle ne peut jamais être connue par l'entendement, et partant, ne peut pas plus nous obliger à nier Dieu qu'à nier toutes les autres choses qui tombent sous la connaissance des hommes. – 2° Il est contradictoire qu'une implicance consiste en aucune

186

chose qui soit hors de l'entendement, parce que, de cela même ~~qu'elle~~ [qu'une chose] est hors de l'entendement, il est manifeste qu'elle est possible (ab actu ad posse) (Édon Cousin t. , p. 441).

b) Sa déduction successivement

Considérons cette proposition: L'essence de Dieu implique l'existence. Cette déduction est contestée par Gassendi qui n'admet pas l'assimilation de l'existence à un attribut, et dit que, ~~on peut prétendre~~ si l'on attribue l'existence à l'essence divine, on peut prétendre avec autant de raison que l'existence appartient à l'essence du triangle. – Caterus (I. obj. 16-17) dit de même: « Quand on tomberait d'accord que l'idée de l'être parfait emporte l'existence, il resterait toujours que ce qui est impliqué est le concept de l'existence, et non l'existence elle même. C'est déjà le fond de l'argumentation kantienne.

A Gassendi, Descartes répond que l'existence est une propriété ~~est aussi~~ bien que la toute-puissance (Rép. V, §6) – A Caterus qu'il ne faut pas distinguer en Dieu l'existence de l'essence, car il est le seul dont l'idée implique l'existence. Si l'on considère cette proposition: „lion existant", on verra que ce sont deux termes unis par une fiction de l'entendement qui peut défaire ce qu'il a fait. Il en est autrement de « Dieu existant », proposition où les termes sont unis par leur nature même.

Cet argument est déjà dans St Anselme (Proslogium ou Alloquium Dei). Descartes cependant paraît l'avoir ignoré. Il écrit à Mersenne (Cousin, VIII, 409) « Je verrai St Anselme à la première occasion. » – Il compare (Rép. aux I. Obj., 12) son argument à celui de St Anselme d'après le texte de St Thomas en réponse à Caterus qui lui avait cité ce texte. Descartes n'admet pas que l'argument de St Anselme ait la même valeur que le sien. Il y voit une simple explication de ce que signifie le nom de Dieu. Or ce qui est signifié par un mot ne paraît pas cependant pour cela être vrai. Son innovation consiste en sa majeure qui affirme la vérité des idées claires. On peut ajouter que la mineure de Descartes qui pose l'existence comme liée pour l'esprit au concept de sa perfection, ne se confond pas avec la proposition dans

laquelle St Anselme dit que l'existence est comprise dans le concept d'après lequel Dieu est l'être le plus grand que l'on puisse concevoir. „L'être le plus grand, dit St Anselme, doit exister, non seulement in intellectu, mais in re, parce qu'il est plus grand d'exister des deux manières que de la première seulement" Descartes a soin d'établir une distinction entre „plus grand" et „plus parfait", de partir de la grandeur, non pas en quantité, mais en qualité pour ainsi dire. Il faut avouer cependant que cette intuition évidente de Descartes n'est pas un lien logique aussi précis que | dans St Anselme; mais si l'argument de Descartes est moins clair, peut être a-t-il plus de valeur métaphysique.

(celui qui existe)

L'argument de Descartes a une grande valeur historique: il sera considéré par Kant comme le nerf de toutes les preuves possibles de l'existence de Dieu et Descartes lui même paraît déjà lui assigner ce rôle par la place qu'il lui donne dans les Principes où il use de la méthode déductive. Dans cet argument, Descartes pose déjà un grand nombre des questions qui devaient être agitées par ses successeurs au sujet de l'Absolu. Qu'est ce que le concept de l'absolu? Est-il intelligible? Qu'est ce que l'existence? L'existence ~~est~~-elle une idée ~~liée~~ aux autres idées comme celles ci le sont entre elles? Quel est le rapport de l'absolu avec l'existence? le rapport n'est il pas tout spécial et sui generis? L'argument de Descartes a été vivement critiqué, et on ne peut nier que sa forme analytique ne soulève bien des objections; mais peut être serait-il fortifié si, rompant cette forme, on en recherchait les idées directrices, les idées tout au moins de Dieu.

L'idée directrice de la majeure, c'est que les idées claires, sans être précisément les choses, sont les équivalents des choses pour nous et que l'existence même pour nous n'est qu'une idée. C'est donc une direction idéaliste. Il ne faut pas a priori repousser une doctrine parce qu'elle tient l'existence pour une idée. Mais Descartes ne se tient pas à cette doctrine idéaliste. Il passe des idées aux choses, en distinguant les idées claires et en leur réservant le privilège de correspondre à des réalités, puis en faisant un acte de foi {qui émane de la volonté}, & qu'il [illegible] ~~et l'existence de Dieu~~. C'est cette extrémité ~~qui~~ est peut être inévitable dans tout système.

{ surtout par son but, qui est de montrer l'existence du parfait.

On y est naturellement amené dans Descartes qui ~~fait~~ suspend à l'existence de Dieu le possible, l'être, et leurs rapports. ~~par conséquent~~

La mineure avance quelque chose de très remarquable et qui dépasse le cadre d'un raisonnement analytique : c'est que l'absolu est hors de pair, qu'il nous apparaît comme impliquant l'existence nécessaire ; qu'en lui l'existence et l'essence sont indissolubles, de sorte que, si l'essence est posée, l'existence l'est aussi. Il y a ici quelque chose qui dépasse le cadre syllogistique : le syllogisme en effet consiste à affirmer de l'espèce ce qui est vrai du genre ; or il s'agit ici d'un cas unique [dans son genre]. La forme syllogistique est donc ici déplacée : mais reconnaissons ~~cependant~~ que Descartes a reconnu à cet égard le privilège de l'absolu : il se sert volontiers de l'expression « parfait, infini » signifiant la volonté infinie, et non, comme dans St Anselme, le maximum de grandeur. Nous voyons dans cette mineure un pressentiment de cette idée de Bossuet et de Leibniz que la perfection est la raison de l'être. Il y a là un saltus, mais un saltus que la volonté est disposée à faire. La volonté sent qu'elle fait bien en affirmant l'existence du parfait. Descartes [nous donne à penser] ~~indique bien~~ que ce saltus ne se fait pas si géométriquement : il invoque son évidence intuitive, connaissance absolument une, connaissance d'une nature simple. Dans cette intuition, se cache un acte de volonté libre qui affirme, parce qu'il est bien de le faire, que l'absolu a le privilège d'emporter l'existence par son essence même.

Ainsi, dans cet argument il y a deux directions, l'une idéaliste, [celle de la majeure] qui, seule suivie, rendrait l'argument correct mais ne dépasserait pas l'existence idéale. Dans la mineure au contraire, le mot existence est pris dans un sens réaliste. D'où l'argument est ~~donc~~ incorrect au point de vue de la forme, mais il ~~est~~ devient un pressentiment du principe de raison suffisante qui voit dans le parfait la raison de l'existence.

Du reste, ces deux directions se rejoignent facilement dans l'esprit de Descartes : il n'était pas tellement idéaliste qu'il ne passât de l'idée à la chose par la véracité divine, ~~pas~~ ni tellement réaliste qu'il ne conçût l'être comme parfaitement intelligible.

A-P-Lemercier

XIII Leçon

Descartes-(Suite)

I L'Existence de Dieu et l'Evidence

II Le vrai et le faux

XIII Leçon. (Du 16 Décembre 79)

Descartes (Suite)

I L'Existence de Dieu et l'Évidence.

II Le vrai et le faux.

I

L'existence de Dieu une fois prouvée, les deux lacunes que laissait subsister le critérium de l'évidence vont être comblées. Voici ces lacunes 1° Je ne pouvais savoir s'il existe des choses hors de ma pensée. – 2° Je ne pouvais être assuré de la fixité de mes idées claires elles-mêmes. – La démonstration de l'existence des choses hors de moi sera prouvée plus tard. Mais dès maintenant je puis être assuré de la fixité de mes idées claires ; en effet, si Dieu est, c'est en tant qu'être parfait ; par conséquent Dieu est véace, et ~~en~~ d'autre part ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ tout ce qui est en nous vient de lui. – Donc, nos idées ou notions qui sont des choses réelles et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires, ne peuvent en cela être que vraies (Discours de la Méthode, IV, 7. Méditations, V, VI, 6 à 8. Principes, I, 29 à 30). Ici se rencontre le cercle cartésien qui consiste à démontrer l'existence de Dieu par la vérité des idées claires, et ~~a~~ la vérité des idées claires ~~affirmer~~ ~~celle-ci~~ par l'existence de Dieu. – Descartes (Réponse aux deuxièmes objections, alinéa 22 ; – aux quatrièmes, alinéa 63). montre comment selon lui le cercle n'existe pas : « Il faut, » dit-il, distinguer l'intuition claire actuelle, et le » souvenir de cette intuition ; l'intuition actuelle se » suffit à elle-même. » C'est seulement le souvenir de l'intuition qui a besoin d'être garanti et qui l'est par la véracité divine. C'est pourquoi la preuve ontologique est la meilleure ; elle est comme immédiate ; l'esprit l'embrasse comme d'un coup d'œil, et au moment où l'intuition ferait place au

souvenir par la mobilité naturelle de l'esprit humain, l'existence de Dieu, déjà démontrée annule l'inconvénient de cette substitution. C'est en quelque sorte comme un pont jeté sur une rivière, et qui s'écroulerait quand on aurait franchi la rivière. On objectera que en maint endroit (Méditations III, 3. Discours de la méthode IV, 7) et en général partout où il est question de la toute puissance et du malin génie, Descartes dit d'une manière tout-à-fait générale que les idées claires elles-mêmes ne peuvent avoir la prétention d'être vraies, tant que l'existence de Dieu n'est pas démontrée. Descartes paraît donc avoir mis en suspicion toute opération intellectuelle, l'intuition elle-même. Peut-être faudrait-il distinguer deux phases dans l'esprit de Descartes. Mais nous devons prendre sa pensée dans sa forme dernière. ~~Eh bien~~ Or les considérations de Descartes dans les Objections suffisent à faire disparaître le cercle. Descartes n'a révoqué en doute (lors qu'il a mis en suspicion les idées claires) que l'existence d'une vérité stable et indépendante de mon entendement ; il a expressément réservé cette certitude tout interne qui se réduit à l'impossibilité de douter dans le moment qu'on considère l'idée claire : je me trompe si l'on veut, mais ~~je doute~~ en cela même je pense, et, pendant que je ~~doute~~ pense, ~~toujours est-il que~~ moi qui pense je suis. Il en est assez pour établir la thèse de Descartes. Car cette thèse ramène la vérité à la certitude interne fixée ~~garantie~~ par la véracité divine. Descartes voit dans une telle ~~cette~~ certitude la condition nécessaire et suffisante de la certitude de la science. Il faut prendre garde que Descartes pour faciliter la solution des problèmes, en détermine les termes de la façon la plus rigoureuse, en même temps qu'il restreint le plus possible les propositions qu'il prend pour accordées. Exemple : le problème ~~de~~ mathématique se renferme d'avance dans l'abstraction ; on n'a pas égard à la réalité extérieure. D'autre part pour résoudre la question, on diminue autant que possible le ~~l'étendue~~ nombre des postulats ; on se contente du plus petit nombre possible de principes ; l'idéal, c'est de faire sortir

toute la géométrie de la seule notion de l'espace. Descartes fait ici quelque chose d'analogue : il se demande (rigoureusement) quelle est la condition nécessaire et suffisante de la science : la condition nécessaire, c'est la possibilité de la ~~connaissance de la vérité claire~~ [connaissance de la vérité universelle & nécessaire]. La condition suffisante, c'est que cette vérité soit conçue comme se ramenant à la certitude interne garantie. Cela suffit. Il n'est pas nécessaire que cette certitude corresponde à des choses ayant une existence distincte de notre esprit. Voilà comment Descartes pose le problème. Pour le résoudre il demande à son adversaire le minimum de concession, [il demande qu'on] lui accorde l'existence d'une certitude tout interne, se réduisant à l'impossibilité de douter, c'est à dire, de demander des raisons, alors qu'on est en présence d'une idée claire. Descartes, en un mot, suit une méthode d'économie : [c'est à dire qu'] il ne faut pas perdre de vue, pour comprendre les rapports de l'existence de Dieu et du critérium de la vérité. — Les conditions de la science sont réduites à leur minimum ; le problème est simplifié autant que possible, & la certitude [illegible] [suffit à fonder la science, ainsi entendue.]

En résumé, Descartes part d'un état d'âme tout passager et relatif, mais par la vertu de l'argument ontologique, il fixe cet état et lui communique une valeur absolue : on peut donc dire que le cercle n'existe pas et que tout le problème [du passage de la pensée à l'Être] a été concentré dans l'existence de Dieu.

II

Descartes agite la question [la question de] du vrai et du faux dans la Quatrième Méditation. Le problème implique la liberté humaine et la liberté divine. A notre point de vue moderne, il est fâcheux de parler de la liberté divine en l'isolant des attributs de Dieu, et de la liberté humaine, sans études psychologiques préalables. Descartes ne cherche pas à grouper les questions suivant [l'objet auquel elles se rapportent] ~~leur ressemblance~~ : il cherche dans quel ordre il faut ranger les propositions pour que la déduction soit aussi voisine

que possible, de l'intuition. Donc nous sommes obligés de suivre son ordre. Et cet ordre se comprend: la métaphysique tend plus en effet à déterminer les conditions de la science qu'à nous faire connaître la nature de Dieu; il cherche toutes les vérités indispensables, nécessaires et suffisantes pour que la science soit possible. +

Il semble qu'avec l'existence de Dieu nous soyons arrivés au terme de la philosophie régressive. Pourtant, comme nous y invitent la Quatrième Méditation et les Réponses aux cinquièmes et aux sixièmes Objections, si nous nous arrêtons à considérer l'origine et la nature de cette vérité dont nous possédons le critérium et la garantie, nous sommes amenés à pousser la régression plus loin encore. Car cette vérité, selon Descartes, n'est pas absolument inconditionnée et c'est au fond ~~ement~~ de la nature divine et dans sa liberté infinie qu'il faut en chercher l'origine première. — Nous avons donc à examiner la théorie de Descartes sur la création des vérités éternelles.

Descartes ne dresse pas un catalogue de ces vérités. Cependant il désigne 1° les vérités géométriques 2° les vérités morales, 3° le principe de contradiction lui-même. (Réponse aux Objections V, §3; aux Objections VI, 13; Lettre au P. Mesland, 1644). Les principaux textes sur la création des vérités éternelles sont: Lettres à Mersenne du 15 avril 1630, du 6 mai 1630; à un ami de Mersenne de 1637, Réponse aux 5° et aux 6° Objections; Lettre au P. Mesland de 1644, à Arnauld du 29 juin 1648.

Les vérités éternelles ont été créées par Dieu librement, au sens d'une liberté absolument indéterminée, et à titre d'essences, sans existence substantielle. « Elles ont été établies de Dieu et
« en dépendent entièrement aussi bien que tout
« le reste des créatures, (ce sont des créatures). C'est-

« C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un
« Saturne, et l'assujettir au Styx et aux destinées,
« que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui.
« Ne craignez pas, je vous prie, d'assurer et de
« publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois
« en la nature, ainsi qu'un Roi établit les lois en
« son royaume. » (15 avril 1630. Édition Garnier, tome IV, p. 303). Dieu est le créateur des essences comme des existences, des possibles comme des réalités. « Il lui a été loisible de faire que tous
« les rayons d'un cercle ne fussent pas égaux, que
« 1+2 ne fissent pas 3, qu'une montagne fût
« sans une vallée, que les contraires fussent ensemble. »
Je n'ai pas le droit de dire qu'aucune de ces choses ne soit pas possible. Tout ce que je puis dire, c'est qu'elles impliquent contradiction dans mon entendement, tel que Dieu l'a fait. — ~~Tout~~ Ainsi ~~ceci est dit au cas où Descartes n'aurait pas créé~~ le principe de contradiction lui-même ~~lequel~~ peut n'avoir pas de valeur absolue et nécessaire, ainsi que ~~comme~~ le dira ~~droit~~ Hegel, pour qui il ne s'applique qu'au relatif et non à l'absolu. Descartes considère l'absolu comme supérieur au principe de contradiction.

Telle est la thèse. Elle se fonde sur cette raison que, si nous voulons connaître la puissance de Dieu, nous ne devons rien considérer de ce qui serait de nature à la limiter (Lettre au P. Mesland, 1644). Quand il s'agit des choses relatives, nous n'avons pas le droit de les considérer en faisant abstraction de tout le reste : leur nature est en partie conditionnée par leurs relations avec les choses. Mais quand il s'agit de l'absolu nous avons le droit et le devoir de considérer l'objet en question ~~cette puissance~~ ~~toute~~ seule, et d'écarter toute considération qui serait de nature à la limiter ; il faut (la considérer) en elle-même ; c'est le seul procédé qui soit à la portée de notre esprit borné : si je considère sa

(Donc (la) puissance divine

puissance dans sa relation avec sa sagesse, alors je ne m'en ferai pas une juste idée. En Dieu, tout est absolu. — (C'est ainsi que dans la trinité divine du christianisme, il faut considérer la nature du père à part de celle du Fils et de celle de l'Esprit.) — Dieu est au-dessus du principe de contradiction. — Toutes ces idées de Descartes montrent que parfois ses croyances religieuses ont influé sur sa philosophie.

pour comprendre que chacun en Dieu

Ici il y a une distinction à faire. Cette vérité que Dieu a créée librement, au même degré que le soleil, la lune, etc., c'est elle ~~cette vérité~~ qui est l'objet de notre entendement. Un certain nombre de textes nous montrent que Descartes n'a nullement entendu identifier la volonté de Dieu avec l'arbitraire. « Les fins de Dieu sont impénétrables » (Méditation, IV.) Descartes dit par là même que Dieu a des fins; mais nous ne pouvons les comprendre; car elles sont supérieures au principe de contradiction. D'abord remarquons que cette vérité a des caractères qui ne se comprennent pas, si la volonté de Dieu est arbitraire. ~~immuable~~. Elle est immuable et éternelle, parce que la volonté de Dieu ne peut être qu'immuable. Pourquoi? Si Dieu était purement et simplement volonté, l'immuable n'entrerait pas dans son concept, car c'est une limitation pour elle d'être immuable. Il y a plus: Descartes dit que Dieu veut toujours ce qu'il y a de meilleur; mais, s'il était purement volonté, ne vouloir que ce qu'il y a ~~encore~~ de meilleur, c'est encore une limitation. Il dit qu'il y a des contradictions qui sont impossibles même pour Dieu, et qu'il faut écarter pour se faire une idée de la puissance de Dieu. Par ex., si nous ~~pouvons~~ considérons la puissance, nous pouvons sans doute admettre qu'elle puisse chercher autre chose que le meilleur; mais si nous considérons la sagesse, nous ne pouvons admettre qu'il veuille autre

Volonté de Dieu pas arbitraire

uniquement

cela n'aurait pas lieu; car, pour une volonté,

| par exemple,

chose que le meilleur, | qu'il nous trompe. Donc, comme conclusion, c'est à notre point de vue que la ~~vérité~~ volonté de Dieu est indifférente; mais à son point de vue, Dieu n'est pas indifférent à la vérité transcendante qui constitue son essence, qui ~~re~~ contient ~~éé~~ éminemment tout ce qu'il y a dans la nôtre. Selon Spinoza, l'entendement de Dieu ressemble à l'entendement humain comme le Chien constellation ressemble au Chien, animal aboyant. La vérité divine, c'est encore une vérité, mais la nôtre n'y ressemble en aucune façon; en Dieu, il y a une essence en même temps qu'une volonté, et cette essence donne à la volonté sa règle. Mais ce sont là des expressions humaines qui critiquent toujours de limiter Dieu.

Descartes ne nous indique pas les origines de cette doctrine. Elle rappelle Duns Scott qui mettait nettement en Dieu l'entendement au-dessus de la volonté. Mais Descartes déclare qu'il ne veut pas établir de priorité entre les deux attributs; il ne croit pas qu'il y ait en Dieu l'analogue de ce qui sépare en nous pas l'entendement et la volonté ~~humaine~~. Duns Scott au contraire | ~~les distingue~~. — Le langage de Descartes semble indiquer que ces idées ont une origine religieuse; il dit que la doctrine contraire est un blasphème (Rép. aux Obj. VI, 11) et il se sert de sa doctrine pour lever les scrupules de Mersenne (id., 6), qui l'accuse de détruire la liberté divine. — Ajoutons qu'en tenant la volonté de Dieu pour une et immuable, parce que cette volonté ne fait qu'un avec une essence parfaite, Descartes rendait sa doctrine de la création des vérités éternelles et du principe de contradiction parfaitement inoffensive au point de vue scientifique. La fixité est assurée par l'immutabilité de la volonté

| met celle-ci au-dessus de celui-là.

 divine (Semel jussit, semper paret).

Nous arrivons à la deuxième partie du problème. Nous avons vu les rapports de Dieu avec la vérité ; nous allons voir les rapports de la vérité avec l'âme humaine. La création des vérités éternelles est le terme définitif de la philosophie régressive. Nous entrons dans la philosophie progressive.

Nous allons parler du vrai et du faux.

La question du vrai et du faux implique dans Descartes la théorie de la liberté. Or ici il arrive, comme plus haut, que Descartes, pour se faire une idée nette de la liberté, la considère dans ses relations avec l'entendement et par là paraît tout sacrifier à ~~partisan~~ + la liberté, dans les endroits où il ne parle que de la volonté ; – et que pour se faire une idée nette de l'entendement, il le considère dans ses relations avec la volonté, et par là paraît alors déterministe. (De même plus haut, Descartes pour se faire une idée nette de la toute-puissance de Dieu la considérait abstraction faite de sa sagesse). Si on examine les textes de Descartes relatifs à la liberté, il semble qu'il soit pour la liberté. Si l'on examine les textes relatifs à l'entendement, il semble qu'il soit déterministe. Il est difficile d'accorder ces deux points de vue, mais il ne faut négliger ni l'un ni l'autre. –

Quelle est la valeur des idées du vrai et du faux ? – (IV Méditation – Les idées de Descartes sont analysées dans la thèse de M. ~~Des~~ Brochard). – Dieu a créé les vérités éternelles ; mais il m'a créé aussi. Dieu est parfait, vérace et tout-puissant ; ne s'ensuit-il pas que, du moment que je pense, je ne puis me tromper, puisque la volonté de Dieu est immuable ? Pourtant c'est un fait que je suis sujet à l'erreur. Comment est-ce possible ? Dira-t-on que je suis sujet à

l'erreur en tant que je ne suis pas parfait, c'est à dire en tant que je participe du néant, en tant que ma puissance de distinguer le vrai ou faux n'est pas infinie ? Cette explication suppose que l'erreur est une simple négation, le simple manque d'une perfection qui ne m'est point due. – Une privation de quelque chose, d'une connaissance que je devrais avoir ; il y a dans l'erreur quelque chose de positif, (Là est la ligne de démarcation entre les diverses théories de l'erreur : les unes l'attribuent à l'entendement, les autres à la volonté ; pour les unes, l'erreur n'est qu'une négation ; pour les autres, c'est quelque chose de positif). Pour trouver la véritable explication, il faut partir de ceci que l'erreur résulte du ~~concept~~ concours de deux causes savoir l'entendement ou faculté de connaître, faculté passive ; et une faculté d'élire ou de choisir, faculté active. (Lettre à Regius, 1641.)

Mais il n'en est pas ainsi : l'erreur est

1° Par l'entendement, je ne fais que concevoir les idées des choses, mais je n'assure ni ne nie aucune chose ; ~~je n'assure ni ne nie aucune des deux choses~~ : d'abord je n'affirme point qu'il existe des choses hors de ma pensée, conformes à ma pensée ; ensuite je n'affirme point la fixité de mes idées. – Ainsi, en considérant l'entendement à part on ne trouvera jamais d'erreur en lui. Dieu crée la vérité en la pensant. Mais mon entendement ne crée pas la vérité, il reçoit une vérité préexistante, tout son rôle est de contempler la vérité créée par Dieu. De plus mon entendement est limité. Sa perfection est de concevoir des idées claires dans le champ borné où il a plu à Dieu de le renfermer. (Méditations et Principes).

2° La volonté se présente à nous sous deux aspects : ou tout-à-fait indéterminée, c'est le libre arbitre ; ou tout-à-fait déterminée, c'est alors plus proprement la liberté. – Notre volonté va de l'un à l'autre. – Parlons d'abord du libre arbitre

Il est absolument indéterminé, il est infini, pareil à celui de Dieu. — En effet 1° En droit, la volonté n'est qu'un indivisible, et il semble que sa nature est telle qu'on ne saurait lui rien ôter sans l'anéantir (Méditations IV, 12). 2° En fait, j'expérimente la liberté de mon franc arbitre, si ample qu'elle n'a point de bornes. Par elle je vois que je suis par un côté de ma nature semblable à Dieu (Méditations IV, 7). J'expérimente cette liberté dans la faculté que j'ai de douter; la volonté en ce sens est une puissance réelle (Lett. au P. Mersenne, Edit. V. Cousin IX, 68).

[Mais il n'est là qu'une face de ma volonté, et je ne puis l'identifier avec la volonté divine. La volonté divine crée la vérité; moi je trouve ~~en moi~~ la vérité déjà créée par Dieu (Rép. aux Obj. VI, 11.). Il suit de là que ma volonté n'a pas le droit de chercher en elle-même l'objet de sa détermination, mais qu'elle a le devoir de se déterminer conformément à la vérité posée par Dieu. Donc, il faut distinguer la volonté comme puissance et l'état de la volonté. Comme puissance, elle est absolument indéterminée même en face de l'évidence (Lettres à Mersenne 1630, à Mesland, à Elisabeth). Mais si nous considérons non plus la puissance, mais l'état de la volonté, nous devons mesurer la perfection de cet état sur l'énergie de sa propension au bien. A cet égard les deux extrêmes sont: 1° l'indifférence où la volonté n'a pas de raisons pour se déterminer; 2° l'absence d'indifférence, l'infaillibilité dans le choix du bien. De ces deux états extrêmes, le premier est le plus bas degré de la liberté (Méditations, IV, 7). N'y a-t-il pas contradiction? Descartes nous dit d'une part que notre liberté est infinie, d'autre part que d'une grande lumière dans l'entendement résulte une puissante inclination dans la volonté! Comment concilier ces deux opinions?

Il y aurait contradiction si la perception de l'évidence se faisait sans notre intervention, ou si nous pouvions à notre gré créer l'évidence, comme Dieu crée la vérité. Mais Descartes n'admet ni l'un ni l'autre. La liberté ne fait pas l'évidence dont l'entendement humain est seul juge; mais d'autre part c'est la nature
" de l'âme de n'être attentive qu'à une seule
" chose. Sitôt que notre attention se détourne
" des raisons qui nous font connaître que cette
" chose nous est propre et que nous retenons
" seulement en notre mémoire qu'elle nous a
" paru désirable, nous pouvons représenter à notre
" esprit quelque autre raison qui nous en fasse douter
" et ainsi suspendre notre jugement et même
" aussi peut-être en former un contraire."
(Édition Garnier IV, p. 149). Ainsi notre liberté ne consiste que dans le pouvoir de détourner notre esprit des raisons qui nous déterminent: le libre arbitre ainsi entendu est toujours compatible avec l'action de l'évidence et même de la grâce divine. C'est mériter que de se laisser déterminer par l'évidence ou par la grâce divine. En résumé la liberté est le pouvoir de diriger son ~~l'~~attention sur ~~telle~~ ou ~~telle~~ ordre de raisons (pouvoir infini), et son devoir est de passer de l'état d'indifférence qui résulte de l'absence de raisons ou de la présence de raisons contraires, à l'état de parfaite détermination qui résulte de la perception de l'évidence.

II. Maintenant, si telle est notre faculté de connaître, d'où vient l'erreur? Il faut distinguer la possibilité logique et la possibilité pratique. La possibilité logique vient de ce que la volonté est plus ample que l'entendement, et qu'il peut arriver que je l'étende non consciemment aux choses que je n'entends pas.

Reste la possibilité pratique. Comment la volonté peut-elle se prononcer pour le faux et pour le mal ? N'est-il pas certain que notre volonté ne se dirige que d'après notre entendement, et accuserons-nous de fausseté notre entendement qui est passif ? — Il faut distinguer à cet égard l'entendement pur et l'entendement confus. Quand nous considérons un objet seul avec l'entendement, nous le voyons clairement ; mais quand nous considérons plusieurs objets et que nous ne les démêlons pas, nos idées sont confuses ; dès lors, si, au lieu de nous abstenir de juger, nous jugeons d'après ces idées, nous jugeons mal. Ainsi, il est très certain que nous ne décidons que sur la croyance qu'une chose est bonne et une idée claire ; mais il y a une bonté et une clarté apparentes, relatives à la sensibilité : pour n'en être pas dupes, il nous faut en quelque sorte tenir en bride notre esprit toujours impatient de juger et ne juger que sous la dictée de l'évidence de l'objet lui-même, et non d'après les raisons que nous pouvons considérer, quand au lieu de tenir notre esprit fixé sur l'objet lui-même, nous le portons sur d'autres objets et qu'ainsi l'objet en question n'existe plus dans notre esprit que comme souvenir : nous ne devons juger qu'au moment de l'intuition. [ou d'après le souvenir précis d'une intuition] Pour juger une chose, il faut se placer au centre de cette chose et non en dehors. Pour déterminer les propriétés du cercle, par exemple, il faut partir du cercle [de la définition] et non de celles du carré ou du triangle. Il faut juger d'une chose en partant non d'une autre chose mais de cette chose même. Il faut juger

sous l'influence de l'entendement, et non des sens ~~ou de la mémoire~~. Pour cela, il faut faire un effort de volonté. — C'est la précipitation, c'est la paresse qui engendrent l'erreur. — [Il y a plus. Sans cette action du libre arbitre pour fixer l'attention, l'erreur est inévitable.]

Lors même que nous sommes en présence d'une idée claire, si l'attention manque de fixité, nous ne savons pas si la clarté de cette idée est celle de l'entendement et ainsi ce n'est que par hasard que nous pouvons rencontrer la vérité. Car affirmer, sans savoir les raisons de ce qu'on affirme c'est faillir. On reconnaît là la tendance idéaliste « Pour probables que soient les conjectures qui me rendent enclin à juger quelque chose, la seule connaissance que j'ai que ce ne sont que des conjectures, et non des raisons certaines et indubitables suffit pour me donner occasion de juger le contraire. » (Méditations IV 11.) En effet, affirmer sans savoir les raisons de ce qu'on affirme, ~~c'est faillir~~, c'est violer ce principe que la connaissance de l'entendement doit précéder la détermination de la volonté.

En résumé, la distinction du vrai et du faux suppose en l'homme un effort de la volonté qui consiste à analyser les données de l'entendement jusqu'à ce qu'on arrive à une ~~évidence~~ intuition évidente et, dans ce cas, il reste à la volonté à tenir son attention fixée sur l'objet, pour empêcher l'erreur ; dans le cas contraire, dans celui où on n'arrive pas à une intuition évidente, il faut suspendre son

jugement. Donc le secret de distinguer le vrai du faux consiste dans la direction soutenue de notre attention, laquelle permet à l'évidence de se manifester à nous, et de déterminer nos jugements.

A.-P. Lemercier

26 Xbre 79.

Alfred Leune

Leçon XIV

Dieu - l'âme et le corps -

1re Partie. Dieu -

Il est impossible de trouver dans Descartes ce qu'on appelle une Théodicée. Nulle part, chez lui, il n'est question de Dieu d'une façon isolée. La démonstration même de l'Existence de Dieu vient à sa place dans la chaîne des déductions, et cette question a surtout pour objet d'assurer un fond solide à la certitude et à la science. On peut cependant distinguer dans la philosophie de Descartes, trois points principaux relatifs à Dieu: 1° La méthode à suivre pour déterminer la nature de Dieu - 2° La nature de Dieu - 3° Les rapports de Dieu avec le monde.

1° Méthode à suivre pour connaître la nature de Dieu -

" Pour connaître la nature de Dieu autant que la mienne en " était capable, je n'avais qu'à considérer de toutes les choses dont " je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non " de les posséder; et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient " quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres " y étaient." (Méth. IV. 4). - Descartes entend donc ici procéder "viâ eminentiae", c'est à dire qu'il cherche en Dieu une cause qui contienne au moins autant de réalité et de perfection

qu'il s'en trouve en nous ; mais son idée c'est que nos perfections se trouvent en Dieu non formellement, mais éminemment, c'est à dire à un degré éminent, supérieur. Par conséquent, ne nous imaginons pas encore connaître Dieu par nous-mêmes. La nature divine contient au moins autant de perfections que la nôtre, mais infiniment plus et ne lui ressemble pas plus d'ailleurs que le signe à la chose signifiée, le mot à la chose (Comparaison de Spinosa), et ceci prend un sens très précis si nous nous rappelons que l'intelligence divine est supérieure même au principe de contradiction.

2°. Quelle est la nature de Dieu ?

En appliquant la méthode précédente, on trouve que Dieu se conserve lui-même ; et, la conservation étant pour Descartes une véritable création, Dieu se trouve ainsi être cause de lui-même (point très important pour la philosophie ultérieure) Dieu est un, éternel, souverainement puissant et indépendant, il n'est soumis ni à la loi du Bien, ni à la loi du Vrai, mais en même temps, sa volonté est immuable ; cette volonté d'ailleurs tend toujours au meilleur – Tous ces attributs en somme peuvent se ramener à deux. D'une part : puissance infinie, absolument indifférente entre les contraires, liberté infinie – et d'autre part, perfection actuelle absolue, Donc tout à la fois puissance et acte.

3°. Rapports de Dieu avec le monde.

En ce qui concerne les rapports de Dieu avec le monde, la seule question que traite Descartes est celle de la création

ou de la conservation. Quant à la Providence, il n'en parle pas, car les "fins de Dieu sont impénétrables", et l'entendement de Dieu dépasse infiniment le nôtre.

La conservation du monde est ~~donc~~ ramenée par Descartes à une création de tous les instants; c'est la théorie fameuse de la création continuée. Voici la manière dont il raisonne. Tout d'abord, nous ne devons pas entendre le mot substance dans le même sens pour Dieu et pour les créatures. "Quand „ nous concevons la substance comme une chose qui n'a besoin „ que de soi-même pour exister, à proprement parler, Dieu „ seul est tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse „ exister un seul moment sans être soutenue et conservée par „ Dieu. C'est pourquoi, dit-il, on a raison de dire dans l'École „ que le mot de substance n'est pas univoque au regard de „ Dieu et des créatures. Mais parmi les choses créées, les unes „ ne peuvent exister sans quelques autres, tandis que d'autres „ n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu. J'appelle „ substances créées celles qui n'ont besoin que de ce concours „ ordinaire; et j'appelle modes, attributs, celles qui en „ outre ont besoin du concours de quelque autre substance „ créée." De cette définition il résulte donc que la substance créée dépend de Dieu immédiatement.

Comment, maintenant, Descartes en vient-il à ajouter, à cette idée d'une dépendance immédiate, que la dépendance en une création de tous les instants?

cette autre idée, que la dépendance dont il s'agit

1°. Il invoque la toute puissance et la perfection de Dieu. Dieu

dit-il, ne ferait ~~plus~~ pas paraître que sa puissance est immense s'il créait les choses de telle sorte que peu après cette création elles pussent exister sans lui. Il ferait paraître au contraire que sa puissance est finie, puisque les choses qu'il aurait une fois créées ne dépendraient plus de lui pour être. De plus, si la conservation n'était pas une création continuée Dieu ne pourrait nous faire cesser d'être que par une action positive ayant pour terme le néant, ce qui est contraire à sa ~~nature~~ perfection.

3. Si d'autre part nous considérons les créatures, il faut se garder de confondre les causes "secundum fieri", c'est à dire celles dont les effets dépendent quant à la production, avec les causes "secundum esse", c'est à dire celles dont les effets dépendent encore quant à la subsistance et à la continuation dans l'être. Ainsi l'architecte est cause de sa maison quant à la production seule; c'est pourquoi l'ouvrage une fois achevé peut subsister sans son secours, mais le soleil est cause de la lumière non seulement quant à la production, mais quant à la subsistance, et c'est pourquoi sans soleil point de lumière. De même Dieu est cause de toutes les choses créées non seulement quant à la production, mais quant à la subsistance (Rep. aux 5es obj. 35) - Et ceci se démontre par l'indépendance des parties du temps, non pas du temps abstrait, lequel n'existe que dans notre esprit, ~~c'est une~~ et n'est qu'une manière de penser, mais du temps concret, "de la durée" de la chose, de laquelle on ne peut nier que tous les moments ".

« ne puissent être séparés de ceux qui les suivent, c'est à dire que « la chose ne puisse cesser d'être dans chaque moment de sa durée. » Descartes sans aucun doute entend par là l'absence de liens logiques. ~~M. Lachelier en effet dit [avec raison] que Descartes ne s'est pas douté jusqu'à quel point il est idéaliste. Descartes prétend être réaliste — et sa manière de raisonner est presque toujours idéaliste. C'est la seule manière de comprendre cette formule : Les moments du temps sont indépendants les uns des autres, c'est à dire qu'ils n'ont pas de lien logique~~ —

En résumé donc, nier la création continuée — c'est 1° attribuer au Créateur l'imperfection de la créature — 2° attribuer à la créature la perfection du Créateur. — Il ressort de là que la substance créée doit être constamment recréée. (Rép. aux 5e obj. 36.)

La création ainsi entendue, ne porte-t-elle point atteinte à la liberté humaine ? M. Bouillier craint de la voir compromise. Et en effet, elle risque de l'être, si l'on sort du Cartésianisme, et si l'on se fait de l'intelligence divine une autre idée que celle qu'en avait Descartes. Mais dans la doctrine cartésienne, la difficulté est levée, par une raison transcendante et difficile à comprendre sans doute, mais elle est levée par ce principe que Dieu est supérieur au principe de contradiction. Descartes peut toujours se retrancher dans l'infinité de la puissance divine. Ce que nous pouvons considérer comme impossible et incompréhensible ne l'est plus pour Dieu. ~~D'ailleurs~~ « Il faut remarquer, dit-il, que « l'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous et « qui suffit pour rendre nos actions louables ou blâmables

n'est pas incompatible avec une dépendance qui est d'autre nature, "
selon laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu." (Lettre à Elisab. IX. 369)
Descartes, ~~en définitive~~ ailleurs tient ~~déjà~~ pour ce principe, exprimé par
Bossuet : quand deux vérités sont également certaines, il ne
faut abandonner ni l'une ni l'autre alors même que le lien
nous en échapperait. La liberté est pour lui simplement la
puissance de diriger notre attention sur tel ou tel ordre de raisons.
Cette liberté, nous sentons qu'elle est infinie. Nous savons d'autre
part que la toute-puissance de Dieu est infinie, il faut admettre
l'un et l'autre. (Princ. I. 41).

~~D'ailleurs~~

2e Partie. – Les Créatures – L'âme et le corps en général.

La Méthode à suivre consiste à partir de la connaissance
que nous avons de la nature de Dieu, et à en déduire l'explication
des choses, de manière à en avoir une science parfaite, c'est à
dire à connaître les effets par leurs causes (Princ.-fin de 1re partie).
Mais à propos de chaque objet, nous ne devons pas oublier que
Dieu, son auteur, est infini et que nous, nous sommes entièrement
finis. Ainsi donc nous partons de Dieu, pour avoir une science
véritable qui aille des causes aux effets. — Quant à la
connaissance des fins, elle nous est interdite (Medit. IV. 5. Princ. I. 28)
« Car nous ne devons pas tant présumer de nous que de croire "
que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils. " [Dieu a
créé des essences et des existences ; celles-ci sont liées à celles-là
d'une manière purement contingente, parce que seule l'essence
de Dieu implique l'existence. (Rep. aux 1res obj. 12).

C'est donc séparément que nous devons considérer les essences et les existences.–

I. L'essence est ce qui dans une chose, demeure à travers tous les changements, ce qui reste quand on a éliminé tout ce qui ne lui appartient pas en propre ; c'est à dire, en somme, l'élément clair et distinct des choses, accessible au seul Entendement (Medit. II. de 9 à 13). – [Trois problèmes fondamentaux relatifs aux essences : 1° Détermination de l'essence de l'âme – 2° Détermination de l'essence du corps – 3° Comparaison entre la connaissance de l'une et la connaissance de l'autre – Ces 3 questions se trouvent traitées surtout dans la 2e Méditation.

1° Détermination de l'essence de l'âme. – Remarquons d'abord que l'âme, par le doute méthodique, s'est trouvée ramenée au moi (dans la marche analytique de la pensée de Descartes) « Le doute méthodique m'a conduit à la distinction non « de l'âme et du corps, mais à la distinction de moi qui « doute et des choses que je mets en doute. » Donc maintenant dans la marche synthétique, j'irai du moi à l'âme ; c'est par le moi que je démontrerai la nature et l'existence de l'âme (philosophie du sujet et de l'objet qui commence à poindre) Nous sommes habitués à confondre le moi et le non moi avec l'âme et le corps, mais ces réductions ont besoin d'être démontrées. D'ailleurs ce moi n'est pas le moi individuel de la conscience empirique, un moi qui ne fait qu'un avec l'Entendement et la Raison, avec la faculté discursive et la faculté intuitive de l'intelligence, ~~deux~~ facultés que nous distinguons ~~ordinairement~~ aujourd'hui.) —

p. Descartes
c'est

Donc moi, qui suis-je ? — A cette question nous trouvons d'abord dans Descartes une réponse négative : "Quand je doute de ce qui n'est pas évident, et qu'en outre je suppose un malin génie pour les choses évidentes mêmes (vérités mathématiques et scientifiques) je vois que je ne puis m'attribuer la moindre chose de toutes celles qu'il faut attribuer au corps. Je dois donc exclure de mon essence : 1°. La faculté de se nourrir et de marcher. Car cela est impossible sans le corps — 2°. La faculté de sentir. Car, d'abord, on ne peut sentir sans le corps, ensuite on peut croire sentir, sans sentir réellement, comme le prouvent les sensations illusoires des songes — Voici maintenant la réponse positive : Quand je crois sentir ou marcher, je puis me tromper, mais une chose demeure certaine, c'est que je pense que je sens ou que je marche. La pensée est donc un attribut qui m'appartient en propre, qui par suite ne peut être détachée de moi, et j'entends par pensée exclusivement la puissance d'imaginer, de sentir etc. sans préjuger en rien la vérité des choses que je sens ou que j'imagine. Donc, mon essence est la pensée, c'est elle qui fait le fond de ce que j'appelle âme.

Cette condition nécessaire de l'âme en est-elle la condition suffisante ? J'exciterai mon imagination, dit Descartes, pour voir si je ne suis pas encore quelque chose de plus ; mais mon imagination peut me tromper ; et, vouloir me connaître moi-même par l'imagination, c'est faire comme un homme éveillé qui, trouvant qu'il ne voit pas les choses assez nettement, s'endormirait afin que ses songes

lui représentassent les choses avec plus d'évidence et de vérité. Par conséquent, la pensée n'est pas seulement le principe nécessaire, elle est encore le principe suffisant de l'âme; elle en est toute l'essence.

2°. Détermination de l'essence du corps (Medit. II. 8) «Soit un morceau de cire fraîchement tiré de la ruche: il a une certaine saveur, une certaine couleur, une certaine odeur, une certaine grandeur; il est dur, froid, maniable, sonore même. Je l'approche du feu. Il perd saveur, odeur, couleur, grandeur; il se modifie, sa figure disparaît, sa grandeur augmente; il s'échauffe, devient liquide, à peine maniable. Pourtant, il faut avouer que la même cire demeure – Qu'est-ce donc que l'on y connaît de permanent? – Ce n'est rien de ce qu'on y remarque par les sens, ce n'est que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable – Mais sera-ce quelque chose qui tombe sous l'imagination? – Pas davantage; car cette cire comptera une infinité de figures et de grandeurs, tandis que l'imagination ne peut s'en représenter qu'un nombre fini. Ainsi son essence n'est ni une qualité sensible, ni une étendue imaginée – mais une étendue conçue par mon seul Entendement. Cependant ce morceau de cire que je comprends par l'Entendement est le même que je touche et que j'imagine. Je dois en conclure que la perception d'un corps n'est au fond ni une sensation, ni une imagination, mais une inspection de l'esprit qui se fait a priori, laquelle est imparfaite et confuse, quand je considère dans les corps les qualités sensibles ~~confuses~~, claire et distincte

quand je considère l'étendue.

Qu'est-ce maintenant que cette étendue ? c'est pour Descartes ce que nous appelons l'espace, mais l'espace concret "qui s'étend en longueur, largeur et profondeur". Quant à la figure et au mouvement, ce sont des modifications de l'étendue, comme l'imagination et le sentiment sont des modifications de la pensée ; car nous pouvons concevoir l'étendue sans figure ni mouvement, comme la pensée sans imagination, ni sentiment (Prine. I. §3).

3° Comparaison des deux modes de connaissance. – Il résulte de ce que nous venons de voir qu'il n'y a pas pour l'âme et le corps deux sources de connaissance distinctes. Le seul entendement connaît l'essence de l'une et de l'autre. Les deux connaissances ont donc une commune mesure, et sont comparables au point de vue de l'évidence et de la certitude. Il y a un criterium commun (dans la doctrine éclectique au contraire, pas de critérium ; deux sources de connaissance absolument hétérogènes. D'où nécessairement le scepticisme, car s'il y a conflit entre les deux connaissances, il devient impossible de juger la question. Le mot évidence n'a plus le même sens appliqué aux sens et à l'Entendement.) Chez Descartes donc, toute connaissance est ramenée à une même source. Pour connaître l'essence de la cire, pour connaître les formes extérieures du corps, il ~~lui~~ faut en quelque sorte la dépouiller de ses modes et la considérer toute nue ; et substituer ainsi un jugement à une sensation. Or qui peut faire cette opération ? – Un entendement. Donc la connaissance du corps suppose l'action

de l'Entendement. Mais la connaissance du moi, n'est que la connaissance de cet Entendement par lui-même. Donc la connaissance du corps ne vient qu'après la connaissance de l'âme et la suppose; celle-ci immédiate, celle-là subordonnée. Toute la perfection que j'attribue à la connaissance du corps, je dois donc l'attribuer à la connaissance de l'âme a fortiori. Si j'attribue l'évidence et la certitude à la première, je dois a fortiori l'attribuer à la seconde. (Tout cela est déjà très voisin du Kantisme, le problème de Descartes est déjà le problème de la connaissance, et sa doctrine est à peu près celle de Kant: Pour la connaissance de la nature, dira Kant, il faut au préalable posséder un entendement qui lui donne des lois).

l'acquérir

II. Les Existences. Comment et en quel sens passer de l'essence à l'existence? Le problème n'est pas le même pour l'âme et le corps. — L'âme, c'est la pensée. L'âme existe dans le temps qu'elle pense. En quoi consiste cette existence? N'est-elle que l'acte même de penser? ou consiste-t-elle en une substance capable d'être quand je cesserai de penser? Descartes est-il idéaliste ou réaliste? Remarquons d'abord que Descartes va de la pensée à l'existence; donc il semble difficile qu'il arrive à autre chose qu'à une conclusion idéaliste. Il s'en aperçoit, et sans oser se ~~affirmer~~ prononcer tout à fait dans ce sens, il y incline visiblement: "Peut-être qu'il se pourrait, si je cessais totalement de penser que je cesserais en même temps tout à fait d'être." (Medit. II. 5). En somme Descartes nous montre que l'idéalisme suffit pour expliquer la possibilité de la science; et s'il n'est pas idéaliste, c'est que nous avons une

tendance naturelle à admettre que les choses ont une existence indépendante de leur action, et que la véracité divine doit nous disposer à suivre cette inclination naturelle.

La tendance idéaliste se révèle encore dans cette doctrine de Descartes que l'âme pense toujours. Doctrine qui serait paradoxale d'abord, et ensuite inutile chez un philosophe qui aurait distingué dans l'âme la pensée de la substance. En quel sens faut-il entendre cette continuité de la pensée? Est-ce en un sens transcendant, c'est à dire en l'attribuant à une pensée supérieure au temps, qui se confondrait en définitive avec la liberté? — Descartes ne l'entend pas ainsi - Ce serait donner à l'homme la perfection de Dieu. Descartes l'entend dans le sens d'une pensée successive - Dès lors surgissent les objections: Hobbes, Gassendi et les empiristes soutiennent que l'âme est souvent sans pensée, par exemple dans le sommeil, la léthargie et l'état fœtal. Mais rien ne prouve, dit Descartes, que l'on ne pense pas dans le sommeil ou la léthargie. De ce que nous ne nous en souvenons pas, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait pas eu de pensée. (Rep. aux 5es obj. 10. 12 - Lettre à Arnaud. Cousin X. p. 157) - Descartes en effet, distingue deux sortes de pensées: celles qui sont accompagnées de réflexion et dont nous nous souvenons - celles qui sont plus dépendantes des sens et dont nous n'avons pas le souvenir. Et il admet que lorsque les unes font défaut, les autres au moins existent. (C'est ici le point de départ de la théorie Leibnizienne des petites perceptions).

Etant donnée cette doctrine, il est évident que, si Descartes n'est pas idéaliste, il fait comme s'il l'était : puisqu'il attribue à la pensée même la permanence qu'il ~~cherche dans~~ doit fournir la substance. Ici encore, comme pour l'Existence de Dieu, Descartes nous montre l'idéalisme suffisant à rendre compte de nos idées et à fonder la science. S'il admet des substances distinctes des idées, c'est par une sorte de croyance volontaire plutôt que par un raisonnement purement logique. Remarquons d'ailleurs que, si Descartes affirme énergiquement l'existence de Dieu comme indépendante de notre pensée, s'il affirme que Dieu est une substance, il est moins affirmatif en ce qui concerne notre substantialité propre. Il recule déjà moins ici devant l'idéalisme. On ~~peut~~ pourrait même dire que le Dieu de Descartes est idéaliste pour son propre compte : Pour lui, l'existence ne fait qu'un avec l'essence. Ce qui n'est pas légitime, c'est, pour nous, de considérer Dieu comme une de nos idées. L'idéalisme paraît être le vrai, pourvu que la pensée à laquelle on ramène l'être soit capable d'être la mesure des choses. C'est la pensée divine qui est la mesure de l'être divin, et on peut dire que c'est notre pensée qui est la mesure de notre être. Pour Dieu, penser à la manière divine, c'est être ; pour nous, penser à la manière humaine, c'est être. L'idéalisme en somme est pratiquement vrai, pratiquement suffisant à fonder la science.

L'existence du corps. ~~Le~~ L'essence du corps ~~ne~~ ~~sort~~ n'est d'abord qu'un objet de pensée. Qui nous prouve que cette idée corresponde à une ~~autre~~

réalité ? (Voir Meth. IV. 8, Medit. VI ; Princ. II. 1). Il importe au point de vue de l'existence des corps de distinguer les 2 ordres de qualités que nous avons déjà distingués au point de vue de l'essence : les qualités sensibles — et les qualités rationnelles. Les premières telles que couleur, odeur, saveur etc ; les secondes c'est à dire l'étendue et ses modifications — Les premières sont des idées confuses, c'est à dire décomposables ; elles ont bien quelque fond de vérité (Meth. IV. 8) mais la part d'existence qu'elles supposent se trouve dans leurs éléments irréductibles, et non dans des objets correspondant immédiatement à ces qualités mêmes. Or ces qualités se ramènent, d'une part, à moi qui sens, et d'autre part à l'étendue, élément dernier de l'objet senti. Par conséquent, c'est à l'étendue seule que doit appartenir l'existence des objets ~~correspondants~~ corporels. Séparées de la représentation de l'étendue, "mes sensations ne m'enseignent pas la nature des choses, mais consistent uniquement à reconnaître ce en quoi elles nous sont utiles ou nuisibles. (Princ. II. 3).

Maintenant l'étendue n'est-elle qu'une idée, ou existe-t-elle en dehors de ma pensée ? ~~dei nous distinguerons~~ la démonstration de l'existence d'une chose étendue hors de ma pensée comporte plusieurs moments : 1° Je constate en moi l'existence de l'imagination, faculté par laquelle je me représente les figures géométriques. Cette faculté est adventice par rapport à mon entendement, car je puis entendre sans imaginer, j'entends un chiliogone et ne l'imagine pas. (Medit. VI. 2). De plus (et ce mot nous marque bien le tour d'esprit de Descartes,) de plus "imaginer,

.. est pour moi une contrainte; imaginer m'impose ~~une contrainte~~ un effort.
Descartes en effet voit les choses tout autrement que nous; tandis que nous demandons des exemples pour faciliter les efforts de notre entendement, pour lui imaginer est chose pénible: pour Descartes le facile, c'est le général, et le difficile c'est le particulier, parce que ~~il en faut trouver~~ le particulier doit être expliqué, résolu l'explication. Donc imaginer n'est pas un acte immédiat de l'Entendement. Tout cela doit me porter à croire qu'il y a là autre chose que mon Entendement, puisque mon entendement ~~rencontre une difficulté; il~~ se heurte à quelque chose qui n'est pas lui. Cependant ce n'est encore qu'une présomption. La conclusion n'est que probable et non nécessaire. Pourquoi? C'est que dans l'imagination, il reste encore une certaine part de liberté. En Géométrie je peux encore, dans une certaine mesure, ~~disposer mes démonstrations~~ construire à mon gré. De plus, les idées mathématiques sont innées, et Descartes ne voit dans les figures imaginées qu'une particularisation de ces idées. Donc il lui est encore possible de considérer l'objet de l'imagination comme un être de raison sans réalité hors de la pensée. 2° Mais cette simple possibilité d'un monde extérieur va se changer en réalité ~~quand~~ si nous ~~connaîtrons~~ considérons la sensation, (laquelle) adventice comme l'imagination, ~~mais qui~~ ne laisse plus aucune place à la liberté. Ici, mon consentement n'est plus requis. Et de plus les idées des sens sont plus vives que celles de l'imagination. Dans la sensation donc, je suis vraiment passif. Ce n'est plus seulement un effort qui m'est imposé: je sens qu'il n'est pas en mon pouvoir

de ne pas sentir. Or cette passivité suppose, soit en moi soit en autre chose, une faculté active capable de former ces idées qui me sont imposées. Or, moi, je ne suis qu'une chose qui pense et cette faculté ne présuppose pas ma pensée, elle est donc distincte ~~de moi~~ de mon Entendement.

Je suis donc arrivé à l'idée de quelque chose de positif. Maintenant quelle est cette cause de mes sensations? A priori, tout ce qui est nécessaire pour cela, c'est qu'elles viennent d'une cause possédant formellement ou éminemment les perfections qu'elles représentent. Or, en ce sens je pourrais encore admettre que mes idées viennent de Dieu, ou même de moi, d'une façon obscure sans doute, mais encore concevable. ~~enfin~~ La passivité, en effet, n'est pas une preuve complète de l'extériorité absolue des choses par rapport à mon Entendement. Je trouve en effet cette passivité dans mes ~~sensations~~ inclinations, que cependant je rapporte à moi (Medit. III. 9) Donc, si je me contente d'une cause éminente de mes sensations, je puis placer cette cause en Dieu ou en moi. Mais 1° je trouve en moi l'idée claire d'étendue, laquelle est une nature simple, susceptible par conséquent d'être immédiatement ramenée à une substance, et qui d'autre part n'implique nullement l'idée d'intelligence (Medit. VI. 9) 2° Je sens une inclination naturelle à rapporter mes sensations à des choses étendues comme à des substances. Or Dieu ne peut me tromper. Donc je dois croire que l'étendue est cause de mes sensations. Je dois croire que cette cause n'appartient pas à une substance, comme Dieu ou moi, qui en contienne

la réalité d'une manière éminente, mais à une substance distincte de l'un et l'autre qui en contienne la réalité d'une manière formelle.

Ainsi 1° L'~~imagination~~ (l'existence de) ~~rendait possible l'existence du~~ nous donne un monde extérieur possible. 2° ~~La~~ (l'existence de la) Sensation ~~la réalisait~~ nous donne un monde extérieur réel. 3° L'inclination naturelle et la véracité divine me prouvent que la substance du monde extérieur n'est autre que l'étendue conçue comme existant en dehors de moi.

Que devons-nous penser de cette réalité ? – Descartes nous dit : (Médit. III. 9) "J'ai souvent remarqué une grande différence entre l'objet
" et son idée. J'ai deux idées du soleil, l'une tire son origine des
" sens, et doit être placée dans le genre de celles que j'ai dites venir
" du dehors, par laquelle il me paraît très petit. L'autre est prise
" dans les raisons de l'astronomie, c'est à dire de certaines notions
" nées en moi, ou enfin est formée par moi-même, de quelque sorte
" que ce puisse être, par laquelle il me paraît beaucoup plus grand
" que toute la terre. Certes ces deux idées que je conçois du soleil
" ne peuvent pas être toutes deux semblables au soleil, et la raison
" me fait croire que celle qui vient immédiatement de son
" apparence est celle qui est le plus dissemblable." Ainsi selon Descartes, c'est l'idée que je sais venir de moi ~~(nous dépassons le Kantisme)~~, ~~c'est~~ cette idée qui représente le dehors ; celle qui me paraît venir de l'extérieur est celle qui est le plus dissemblable de l'objet. Il faut ici absolument prêter à Descartes une arrière-pensée idéaliste. C'est ce qui vient de nous qui est vrai

Ce texte est absolument incompréhensible si nous n'admettons pas l'idéalisme de Descartes : ~~≡~~ Aujourd'hui il n'est pas question de ~~représentation~~ conformité à des choses ; cette conformité ~~la représentation~~ est une fiction. Il n'est question que de notions fixes, claires, innées en ~~qui s'imposent à~~ nous, ou plutôt formées par nous. A ces notions, nous joignons naturellement l'idée d'existence.

Ailleurs (Princ. II. 1) Descartes ~~attribue~~ détermine ~~un~~ le rôle ~~aux~~ des sens : "Les sens, dit-il, nous excitent à apercevoir clairement et distinctement" une matière étendue." Les données des sens viennent donc, comme dans le Platonisme, éveiller ces notions qui sont en nous, et ~~exciter~~ provoquer le travail de l'esprit. Mais, dira-t-on, ~~Dans cette hypothèse~~, supprimer l'existence des corps ce serait supprimer cette excitation. | Cette conséquence même n'est pas nécessaire : ~~Mais cette~~ l'excitation peut venir d'une autre cause que d'une matière, elle peut venir d'une cause interne ou de Dieu. L'existence des corps ~~ne~~ ~~tient~~ peut donc ~~pas à grand chose~~ être retranchée sans dommage pour le système.

Enfin, pour distinguer la veille du sommeil, Descartes trouve à cette distinction un fondement suffisant dans ce fait que les idées de la veille sont liées logiquement, tandis que celles du sommeil sont incohérentes : il ne suppose donc nullement ici l'existence d'une matière extérieure. La vérité de mes idées en est indépendante ; ce n'est qu'une excitation qui elle-même peut venir d'une autre cause. Donc, l'existence des corps comme substances est encore moins nécessaire au système que l'existence substantielle du moi. — En Dieu l'essence et l'existence sont indissolubles. — En l'homme l'existence n'est liée à l'essence que d'une manière contingente ; mais cette liaison nous apparaît dans une intuition évidente [illegible] et cette intuition d'ailleurs se

rencontrant constamment, l'existence et l'essence sont ~~encore~~ [au moins] liées ~~indissolublement~~ [d'une manière constante] :– Mais en ce qui concerne les choses matérielles, la liaison de l'essence et de l'existence n'est plus saisie immédiatement. Un raisonnement laborieux devient nécessaire pour conclure à cette existence. Et la véracité divine n'est plus seulement la garantie d'une chose qui nous paraît évidente, mais elle devient la source d'une croyance dont le système pouvait se passer.

<u>Distinction de l'âme et du corps</u>.. La détermination de l'existence respective de l'âme et du corps a déjà eu ce caractère de les présenter comme deux choses distinctes – res cogitans res extensa. Mais jusqu'à quel point peuvent-elles exister séparément. (Meth IV. 2.) Descartes se fondant sur cette considération que « s'il cessait de penser, encore que tout le reste de ce qu'il
« avait imaginé eût été vrai, il n'avait aucune raison de croire
« qu'il eût été, » affirme que « lors même que le corps ne serait
« point il ne pourrait feindre pour cela que lui même ne fût point. »
Et il le démontre (Rép. aux 2e obj. §1) « Tout ce que nous concevons
« clairement peut être fait par Dieu en la manière que nous le concevons
« Mais nous concevons clairement l'esprit, c'est à dire une substance
« qui pense, sans le corps, c'est à dire sans une substance étendue.
« – Et d'autre part, nous concevons aussi clairement le corps sans l'esprit
« – Donc la toute puissance de Dieu peut faire que l'esprit soit sans
« le corps et le corps sans l'esprit – Maintenant, les substances qui peuvent
« être l'une sans l'autre sont réellement distinctes. Donc l'esprit
« et le corps qui peuvent être l'un sans l'autre sont réellement

distinctes. » — Quelle est la portée de cette démonstration ? — Descartes (Princ. I. §52) dit que : « pour entendre que certaines choses sont des « substances, il suffit que nous apercevions qu'elles peuvent exister « sans l'aide d'aucune chose créée ; mais lorsqu'il est question de savoir « si quelqu'une de ces substances existe véritablement, il faut en « outre qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer » Partant donc de ce que le néant n'a pas d'attributs, nous sommes en droit de conclure que l'attribut en question appartient à quelque substance et que cette substance existe —

Mais d'après ces définitions mêmes, la substance n'est liée à l'essence que comme une doublure inutile. Le réalisme ne fera pas de la substance une doublure de l'essence, il la fera servir précisément à relier les attributs distincts — La substance de Descartes ne sert à rien — Mais, dira-t-on, il met ~~cependant~~ du moins l'étendue et la pensée sur la même ligne, ce qui est contraire à l'idéalisme — Mais tout ce qu'il affirme c'est que nous concevons l'une sans l'autre, c'est une simple règle de connaissance : toutes les fois que nous voulons expliquer ce qui se passe dans l'une, nous ne devons employer que son concept seul — La subordination reste ainsi possible ; et si nous songeons enfin que le point de vue de la connaissance est celui auquel Descartes ~~revient~~ toujours, nous ne soutiendrons pas que Descartes renonce à l'idée de subordination du corps par rapport à l'âme.

~~Ce qui est vrai, c'est que~~ D'ailleurs, Descartes ne s'est guère servi de cette démonstration pour [prouver] l'immortalité de l'âme. Il a toujours évité cette question (Meth. V. 10. Lett. à Elisabeth de 1646). Il confesse que par la seule raison naturelle, nous ne pouvons avoir

sur cette question que de belles conjectures, mais aucune assurance.

En même temps qu'il établit la distinction de l'âme et du corps Descartes admet et proclame ~~d'ailleurs~~ leur union. (Méth.

"L'âme, dit-il, n'est pas seulement logée dans mon corps ainsi qu'un "pilote en son navire, mais elle lui est conjointe très étroitement, "et tellement confondue et mêlée que je compose comme un seul "tout." (Medit. VI. 12) Les deux substances ne forment qu'une seule substance composée. Comment? - Pour le comprendre, il ne faut pas partir des concepts de l'âme et de l'étendue, il faut aller au devant des causes par les effets, partir d'un phénomène expérimental. L'union de l'âme et du corps est un fait qui ne peut se déduire. C'est un fait ~~contingent~~, ~~un fait~~ donné immédiatement. ~~dans une certaine mesure~~ L'âme en a vraiment conscience d'abord dans le mouvement volontaire qu'elle ne peut, il est vrai, créer, mais seulement diriger (Lettre à Arnaud. X. 160) - Mais ce phénomène est encore obscur. Cette conscience devient surtout nette dans la sensibilité. C'est là que nous expérimentons certains phénomènes qui ne peuvent s'expliquer ni par le corps ni par l'âme, mais qui supposent l'étroite union de l'âme et du corps (Ibid.) C'est un fait d'expérience, et nous savons par plusieurs exemples que Descartes en présence d'un fait expérimental bien établi lui donne la même dignité qu'à un principe a priori.

Pour bien entendre cette thèse de Descartes sur l'union de l'âme et du corps, il faut la rapporter à sa théorie de la connaissance. Descartes, en effet, veut dire qu'outre les phénomènes

explicables par la seule pensée et ceux explicables par la seule étendue, il y a des phénomènes qui pour être expliqués requièrent l'emploi de ces deux concepts. Pour expliquer les phénomènes sensibles, il faut les résoudre, les dissocier. Un phénomène sensible comprend deux éléments, l'un qui s'explique par la pensée, l'autre par l'étendue, mais ne suppose pas une seule cause formelle, comme une sensibilité. Expliquer scientifiquement un phénomène sensible, c'est donc le résoudre en éléments dont l'un sera ramené à la pensée et l'autre à l'étendue.

Leçon XVme.

Descartes (Suite).

L'Ame Raisonnable

L'étude de l'âme raisonnable est distincte à la fois 1° de la métaphysique dont l'objet propre est de déterminer les premiers principes de la connaissance et de l'existence, – et 2° de ce qu'on peut appeler la Psychologie expérimentale ou étude des fonctions de l'âme qui résultent de son union avec le corps.

L'étude que nous allons faire et qu'on peut appeler psychologie rationnelle ne figure nulle part dans Descartes comme étude spéciale : soit dans le Discours de la Methode IV, 1, 2, – soit dans les Méditations III, 5, – IV, 1-3, – soit dans les Principes I, 32-39, Descartes ne parle jamais des facultés de l'âme et des idées qu'à propos d'autre chose. Il a en vue soit de préparer la démonstr. de l'existence de Dieu, soit de distinguer l'homme de la bête, soit de donner une théorie de la certitude et de l'erreur. Le seul passage où il soit traité des fonctions de l'âme ex professo se trouve dans les Passions (Art. 17-29)

Déterminons d'abord la fonction générale de l'âme. Cette fonction, c'est la pensée. Qu'est-ce que la pensée ? Descartes en détermine la nature d'une manière directe et indirecte directe dans le Discours de la Méth., les Médit.ons et les Princ. en montrant en elle ~~la~~ condition de toute espèce d'affirmation et du doute lui-même ; — indirecte dans les Passions en disant que ce qui appartient en propre à l'âme, c'est ce qui est en nous et que n. ne concevons en aucune façon pouvoir appartenir à un corps, et que de plus ce qui reste des ~~corps~~ choses, quand on a éliminé tout ce qui est explicable par l'étendue, ce sont les pensées. Ainsi ~~D~~d'une part la pensée est donnée comme condition de ~~toute~~ opération de l'âme, d'autre part comme ce qui reste des corps quand on a éliminé l'étendue. [Par le mot pensée Descartes entend, dans un sens très-général, tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevions immédiatement par nous-mêmes ; par conséquent les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et même des sens, sont des pensées, seulement, ces choses ne sont des pensées qu'en tant que nous les apercevons immédiatement. Car il faut distinguer des pensées proprement dites, les choses qui suivent et dépendent de nos pensées : par exemple, le mouvement

volontaire n'est une pensée qu'en tant que nous en avons le sentiment ou la connaissance. Descartes ne dit pas que les choses ne soient que des pensées; mais tout ce dont nous parlons est pensée en un sens, doit être aperçu par nous (Princ. I, 9. – Rép. aux 2e obj. 59).
La pensée est donc la conscience elle-même (Disc. de la M. III, 2) considérée, non comme une faculté à part, mais comme la forme et la caractéristique de toutes les fonctions de l'âme; elle enveloppe toutes les fonctions de l'âme qui toutes, par un côté, sont des pensées; c'est la forme commune de toutes les pensées.
Comment diviser les pensées? Elles sont de deux genres: 1° les Passions, consistant à apercevoir par l'Entendement; 2° les Actions, consistant à se déterminer par la volonté (Princ. I, 32; Passions, I, 17. Lettre à Régius, 1641, Edon Garnier III, 393).
Cette distinction ne s'aperçoit pas au premier abord, parceque l'entendt et la volonté sont très-intimement unis; mais elle n'en est pas moins réelle. [La volonté est la faculté de se déterminer, d'élire, c'est à dire de fixer notre attention sur tel ou tel ordre de raisons, et par conséquent de juger; elle est douée, ainsi définie, d'un libre arbitre infini que nous connaissons sans preuve par la seule expérience que nous en avons. – [L'entendement est la conception passive

d'idées non accompagnées de jug.t, sans affirmation ni négation (Méd.ons IV, 7). Il n'est pas infini comme la volonté ; il ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à lui, et sa connaissance est toujours très-limitée » (Princ. I, 35).

Rapports de l'Entendement et de la Volonté. – Descartes paraît mettre tantôt la volonté au-dessus de l'entend.t tantôt l'entend.t au-dessus de la volonté ; Tantôt, pour faire ressortir le concept d'activité, d'infinité de la volonté, il la déclare plus noble que l'entend.t (Méditat. IV, 7, – lettre à Regius, Ed.on Garnier III p. 393, Passions 19) ; tantôt au contraire il voit dans l'entend.t la condition des déterminations de la volonté : « ex magnâ luce in intellectu sequitur magna inclinatio in voluntate » c'est la lumière de l'entend.t qui détermine une inclination dans la volonté. – A ce point de vue l'entend.t précède la volonté (lettre à un P. Jésuite, Garnier III, l. à un inconnu IV, 125-126, – Méditations IV, 11, – Disc. de la méth. III, 5).

Mais cette contradiction apparente se résout facilement. D'abord, en droit, à priori, la volonté est ~~sans~~ toute active et le libre arbitre ~~est~~ infini ; mais au lieu d'être semblable à la volonté divine, qui, sans cesser ~~d'être~~ indéterminée, crée la vérité, elle tro

devant elle une vérité créée par Dieu et à laquelle elle doit se ~~déterminer~~ conformer. C'est pourquoi l'état d'indétermination où elle se trouve avant d'entrer en rapport avec l'entend[t] est pour elle le plus bas degré de la liberté, et c'est en se déterminant de plus en plus, conformément à l'entendem[t], en acquérant de cette manière une infaillibilité croissante dans son choix, une inclination de plus en plus forte dans le sens du vrai et du bien, qu'elle atteint son plus haut degré de perfection. Par conséquent elle a besoin de l'entend[t] pour passer de sa forme la plus imparfaite, l'état d'indétermination, à sa forme la plus parfaite, l'état de détermination.

D'autre part, une idée de l'entend[t], même claire et distincte, n'est par elle-même ni vraie ni fausse. Descartes le déclare d'une façon générale, universelle (dans les Rép. aux V[es] Obj[s], Ed. Cousin I, 390): l'idée de toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement ne contient ~~-nent~~ qu'une existence possible. – Mais, dira-t-on, dans ce texte même, Descartes admet une exception: l'idée de Dieu contient l'existence nécessaire. – Mais ou Descartes s'est mis en contradiction avec lui-même, ou, puisqu'il affirme que l'entend[t] par lui-même n'affirme ni ne nie (Méd. IV, 7), qu'en ce sens il n'y a jamais d'erreurs dans l'entend[t], nous sommes forcés, quand il dit que l'idée de Dieu implique l'existence nécessaire, de comprendre par là que

l'entendement invite la volonté à conclure que l'existence de Dieu est nécessaire ; mais l'entend^t seul ne suffit pas poser l'existence de Dieu. Si nous ~~considérons~~ admettons ainsi que Descartes n'attribue à la seule volonté le pouvoir de poser l'existence de Dieu, l'argument de Descartes n'est ~~pas comme~~ plus celui de St Anselme. L'idée de Dieu, bien qu'impliquant l'existence, ~~l'existence n'est posée~~ ne la pose que d'une manière abstraite idéale. L'existence réelle n'est pas dans l'idée, ne peut être posée que par la volonté, et non par l'entendement. l'entend^t ne se suffit donc pas à lui-même ; il suppose le concours de la volonté. [(~~Si nous examinons~~ En résumé) le concept de l'entend^t et de la volonté, l'un suppose l'autre : la volonté ne peut se déterminer sans l'entend^t, et l'entend^t ne peut établir une vérité complète, ~~objective~~, réelle, indépendante de l'esprit, représentant une existence, sans le concours de la volonté. Pour comprendre la valeur de l'argument ontologique de Descartes il faut le rapprocher de tout le reste de sa doctrine, l'examiner à la lumière de la théorie du jugement, de la volonté, des vérités éternelles, de l'induction, de la mémoire, de la déduction, de la certitude ; cet argument est comme le centre du système auquel toutes les parties vont concourir ; ~~ainsi~~ aussi considéré, il prend sa véritable force, sa véritable signification.

à priori

Voilà ce qui résulte | des définitions de l'entendement et de la volonté. ~~Mais~~ En fait, nous constatons que l'entend^t et la volonté

concourent à former le jugement qui est l'acte complet de l'esprit. Dans tout jugement ~~se~~ trouvent 1° des idées qu'il faut rapporter à l'entend.t, et 2° un acte, une adhésion de l'esprit, une position, qu'il faut rapporter à la volonté. Le jugement est d'ailleurs la condition nécessaire et suffisante 1° de la science qui ne consiste qu'à affirmer à propos, 2° de la moralité qui consiste à bien faire, ~~ce qui se produit d'une façon nécessaire~~, ce qui résulte immédiatement du bien juger; il suffit de bien juger pour bien faire; cette formule n'~~est~~ pas du tout un sens déterministe; elle ne porte aucune atteinte au libre arbitre; car la liberté est contenue tout entière dans le jugement. Descartes a ramené toute la vie pratique et spéculative au jugement, qui est, pour ainsi dire, le tronc commun de la morale et de la science. Descartes n'est pas un éclectique: il ne met pas d'un côté la volonté, et de l'autre le jugement; dans un acte complet de l'esprit sont impliquées toutes nos facultés. (De même, Kant dira: pour obtenir une idée, il faut la réunion de deux éléments, le concept et l'intuition. Les philosophies se distinguent de la philosophie éclectique, en ce qu'elles ne séparent pas les facultés, comme le fait M. Garnier; chez Des. ~~là~~ point de sensations, ou d'idées, ou de volontés isolées ~~pas de ces phénomènes qui peuvent se produire sans la sensation et la volonté~~: l'esprit du cartésianisme est l'unité: étant donné un acte réel, il implique toutes les facultés dont l'esprit dispose

Étudions le détail des opérations de la volonté et de l'entend

La volonté est de deux sortes (Passions, 18) : volonté spirituelle et volonté motrice. Les volontés spirituelles sont des actes de l'âme qui se terminent en l'âme même ; elles consistent 1° quant au vrai et au faux, à assurer, nier et douter ; – 2° quant au bien ou mal, à désirer et à avoir de l'aversion (Princ. I, 32). – Les volontés motrices sont des actes qui se terminent en notre corps, comme lorsque, de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons (Passions, art. 18). Comment l'esprit qui est incorporel peut-il faire mouvoir le corps ? Il n'y a ni comparaison ni raisonnement tiré des autres choses qui le puisse apprendre ; cela est connu par l'expérience ; c'est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes et que nous obscurcissons toutes les fois que nous les voulons expliquer par d'autres (Lettres, édon Garn. IV, 206). C'est une idée primordiale, que celle de l'union de l'âme et du corps (il n'y a que trois de ce genre, la pensée, l'étendue, l'union de la pensée et l'étendue). Elle existe dans l'esprit humain ; On peut tirer une preuve de l'existence de cette idée sui generis, de cette doctrine répandue par les philosophes suivant laquelle la pesanteur d'une pierre, en tant que qualité distincte de cette pierre peut la mouvoir ; la doctrine Newtonienne de la pesanteur considérée comme qualité distincte agissant sur les corps nous fournit la preuve de l'existence de cette idée. Seli

Descartes, il n'existe point de pesanteur considérée comme qualité distincte, et la doctrine Newtonienne ne prouve qu'une chose, savoir que l'idée de l'union de l'âme et du corps est à tort transportée aux rapports de la pesanteur et de la matière. Je trouve ici l'idée d'un rapport entre une chose immatérielle et une chose matérielle ; mais cette idée ne peut venir que des rapports de l'âme et du corps : ces philosophes se servent de cette idée primordiale de l'union de l'âme et du corps et ~~l'appliquent~~ en font une mauvaise application. Ainsi Descartes ne se représente pas l'union de l'âme et du corps comme l'union de deux forces, ni comme le rapport de deux substances spirituelles ; c'est un rapport sui generis qui se constate, ne se démontre pas, et dont l'idée existe chez ceux mêmes qui la nient (Garnier II, 338).

Considérons maintenant les opérations et les objets de l'ent.t ; les opérations de l'ent.t ou facultés intellectuelles, — et les objets ou idées.

Opérations de l'entend.t ou facultés intellectuelles. — Les textes à cet égard offrent une grande diversité. La difficulté n'est pas petite d'exposer une théorie que Descartes n'a pas exposée pour elle-même, qu'il a toujours rattachée à quelque question métaphysique. Descartes ne fait pas œuvre de psychologue ; quand il parle des facultés de

l'entendement, ce n'est pas pour étudier l'entend^t lui-même; il n'a pas tenu à cette unité de doctrine (que les psychologues lui demandent). – Pour dégager l'essentiel, il faut se rappeler que Descartes est moins préoccupé de faire une psychologie proprement dite que d'exposer une théorie de la connaissance, de donner à la science des idées directrices. « Le principal (Lettre à Elisabeth, Cousin, IX, 126), c'est de bien distinguer les notions primitives et de n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent; car lorsque nous voulons expliquer qq. difficulté par le moyen d'une notion qui ne lui appartient pas, nous ne pouvons manquer de nous méprendre comme aussi quand nous voulons expliquer une de ces notions par une autre: car étant primitives, chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même (Garnier, III, 247) » La préoccup^n de Descartes est: 1° déterminer quelles sont les notions requises pour résoudre les difficultés qui peuvent se présenter, pousser l'analyse jusqu'à des notions irréductibles, – et 2° ne rapporter chaque notion qu'à l'ordre de difficultés qui lui convient, ne pas chercher à expliquer ces notions les unes par les autres.

Quelle division Descartes introduit-il dans l'entend^t pour expliquer la possibilité de concevoir ces notions primordiales condition de toute science?

Les textes relatifs à cette question sont: Méditations, II, 9, – Princ. I, 48, – Lettre au P. Gibieuf de l'Oratoire, Cousin, 8, 574; – Lettre à Elisab.

Éd^on Cousin, ~~T.~~ IX, 125-126).

En combien de classes se répartissent les choses à expliquer? Elles ~~sont~~ de trois sortes:

1° les substances intellectuelles,

2° les substances corporelles,

3° les sentiments,

c'est-à-dire en définitive:

1° les natures intellectuelles,

2° les vérités mathématiques.

3° les choses sensibles.

(Princ. ~~[illegible]~~ I, 48). Pour expliquer ce triple objet, il faut des notions simples de trois sortes. Or, d'une manière générale, nous ne pouvons chercher ces notions ailleurs que dans notre âme qui les a toutes en soi par sa nature même, mais qui ne les distingue pas toujours assez les unes des autres, ou ne les attribue pas aux objets auxquels on doit les appliquer (Lettre à Elis., Garnier, III, 228).

Elle ~~[illegible]~~ suit la marche de Descartes: il y a trois choses à expliquer, et les choses ne seront expliquées scientifiq^t que si elles sont ramenées à des notions fournies par l'entend^t, à l'entend^t lui-même. Donc dans notre entend^t doivent exister trois sortes ~~d'idées émanants~~ de notions applicables aux trois sortes de choses qui sont à expliquer. Les trois

238

divisions que nous allons introduire dans l'entend.t ne so[nt]
pas trois facultés, ce sont trois ordres d'idées
émanant de l'entend.t a priori : la notion de la pensée, la
notion de l'étendue, la notion de l'union de l'âme et du corp[s].
L'entend.t est la faculté de concevoir : 1° la notion de [la]
pensée, 2° la not. de l'étendue, 3° la not. de l'union de l'âm[e]
et du corps, c. à d. toutes les notions primitives nécessaires et
suffisantes pour expliquer tous les objets qui s'offrent à nous.

Est-ce là tout l'entend.t ? N'y a-t-il aucune opération
à posteriori ?

L'entend.t est comparable à la cire dont nous avons parlé déj[à]
dans une précédente leçon, dans laquelle on distingue une essen[ce]
et des modes (qualités 1res et qual. 2des). L'entend.t a, lui aussi, [des]
modes qui viennent de ce qu'il peut faire réflexion non
seul.t sur lui-même, mais aussi sur les diverses dispositions d[u]
cerveau (Passions, art. 19). Dans ce second ordre d'opérations,
l'esprit n'acquiert pas, à proprement parler, des idées ; ce n'e[st]
que de lui-même que l'esprit peut tirer des idées dans un sens p[ropre].
Mais, faisant réflexion sur les dispositions du cerveau, il reçoi[t]
une excitation à concevoir clairement et à distinguer les notions
primitives, innées en lui (Princ. II, 1).

Les deux modes essentiels qui s'ajoutent ainsi à l'entend.t sont
l'imagination et les sens. Ce sont, dit Descartes, des facultés qu[i]

appartiennent à l'âme, en tant que ce sont des espèces de pensées ; mais elles n'appartiennent à l'âme qu'en tant qu'~~elle~~ elle est jointe au corps, à cause que ce sont des espèces de pensées sans lesquelles on peut concevoir les idées pures (Lettre à Gibieuf). L'entendement pur, l'imagination et les sens, (auxquels nous joignons la mémoire, faculté de conservation), voilà nos moyens de connaître ; nous n'en avons que trois (Rég. 8, Éd. Cousin, XI, 243). Nous ne devons pas à ces facultés trois espèces d'idées : l'entendt seul est le lieu des idées, contient toutes les idées nécessaires et suffisantes.

L'imagination et les sens sont des stimulants | à concevoir des idées, l'entendt qui est passif en comparaison de la volonté, est actif en comparaison de l'imagination et des sens (Passions, 20) [L'imagination est la faculté de se représenter l'étendue sans le mouvement, faculté qui, ~~non pas~~ ne crée | la géométrie, mais qui vient en aide à l'entendt dans | la géométrie ; c'est ~~la~~ une faculté auxiliaire. Elle se distingue de la pure intellection ou conception. En effet (la théorie de Kant sera ~~semblable~~ analogue à celle de Descartes, avec une différence pourtant : Descartes considère notre entendt comme se suffisant théoriqt à lui-même ; chez Kant, le Begriff par lui-même sera vide ; mais ~~enfin~~ déjà la distinction entre le Begriff et la Anschauung se trouve dans Descartes), Quand j'imagine un triangle, non-seulement je conçois que c'est une figure composée de trois lignes,

| qui nous excitent

| Sans doute pas

| l'invention de

mais aussi j'envisage ces trois lignes comme présentes par la force de mon esprit, par un effort qui vient de ce que l'entendt n'est pas seul ; il faut un effort pour imaginer ; lorsque je fais cet effort, je rends présent aux yeux de mon esprit un triangle. Mais si je veux penser un chiliogone, je conçois que c'est une figure composée de mille cotés, mais je ne puis me rendre présente à l'esprit cette figure de mille cotés : je n'en aurai qu'une image vague ; au-delà de certaines limites, l'imaginat est impuissante, l'entendt est toujours à son aise. Pour l'algèbre, c'est tout un : n désigne aussi bien 10000 que ... La distinction que nous faisons ici rappelle la distinction entre l'algèbre et la géométrie (Médit. VI, 2). — L'imaginat rend à l'esprit ce service de ~~produire~~ susciter en lui l'idée claire de l'étendue sans mouvement.

Les sens sont la faculté d'éprouver des plaisirs et des douleurs, des ~~[illegible]~~ appétits et des passions, d'apercevoir dans les choses appelées corps la dureté, la chaleur, la lumière, l'odeur etc. (Médit. VI, 5). En somme, les sensations sont un état de l'âme causé par telle configuration déterminée et individuelle de l'étendue (Abrégé de la 2e Médit., vers la fin). Tandis que l'imagination est en partie libre, la sensation s'impose à nous. Les sens ne nous enseignent

pas la nature des choses, mais seulement ce en quoi elles sont utiles ou nuisibles (Princ. II, 3). - Si l'on essaie de classer les productions des sens que nous avons énumérées plus haut, elles se divisent en deux catégories :

1° le sens interne dont les manifestations sont les plaisirs et les peines, les appétits et les passions ;

2° les sens externes, instruments de la perception extérieure qui a pour objet telles des déterminations possibles de l'étendue que le libre vouloir de Dieu a réalisées. Le rôle des sens est de ~~produire~~ susciter dans l'esprit la conception claire de l'étendue avec mouvement.

La mémoire. — A l'imagination et aux sens s'ajoute la mémoire. Selon un texte (Lettre à M. de Zuylichem, 1642, Éd. Cousin, VIII, 634) Descartes admet l'existence d'une mémoire intellectuelle, indépendante du corps ; mais, dans ce passage, Descartes s'occupe de la vie future, et il est possible qu'il ne se place pas au point de vue philosophique. — Le plus souvent il rattache la mémoire à l'imagination et aux sens (Regulæ, XII, 261, 267, 268). Ainsi entendue, la mémoire se compose de deux éléments :

1° représentation d'un objet déjà perçu ;

2° reconnaissance de la perception antérieure.

Les conditions de ces deux opérations sont : 1° des vestiges

242

laissés dans le cerveau par les pensées précédentes ; — 2° en outre, lorsque ces vestiges ont été imprimés pour la première fois, il a fallu une conception consistant à apercevoir que la chose qui venait dans l'esprit était nouvelle ; or une telle conception n'a pu être que purement opérée par l'entend.t seul ; car il ne peut y avoir aucun vestige corporel de cette nouveauté (Lettre à Arnauld X, 128). Cette conception peut être dite réfléchie, par opposition à la pensée simple, directe, dans laquelle la nouveauté de la chose n'est pas aperçue.

En résumé, voici en quoi consiste la théorie de l'entend.t : L'entend.t est le lieu des idées, contient en lui toutes les notions primitives nécessaires pour expliquer toute chose. Ces notions sont au nombre de trois : la pensée, l'étendue, l'union du corps et de l'âme. Le problème de la science, ~~de la méthode~~, consiste à rapporter chacune de ces notions aux objets auxquels elles conviennent, à expliquer par la pensée ce qui doit être expliqué par la pensée, ~~pour~~ expliquer par l'étendue ce qui doit être expliqué par l'étendue etc., à se garder d'expliquer par la notion d'étendue ce qui doit être expliqué par la pensée etc.. — Maintenant l'entend.t trouve un secours dans les phénomènes cérébraux ; en entrant en exercice sous l'influence des phénomènes cérébraux, il est excité à concevoir ces idées

qui sont le principe de toute explication scientifique, et ces excitations sont de deux sortes : 1° celles qui peuvent être rapportées à l'imagination et qui consistent dans la faculté de nous représenter certaines grandeurs étendues sans le mouvement; ~~cela favorise le travail de l'esprit~~; — puis 2° excitations qui viennent des sens, perception de l'étendue mobile : sous cette influence l'esprit conçoit, tire de lui, et (comme on dira plus tard) forme par lui-même, l'idée de l'étendue et du mouvement, principe de la mécanique.

— Ces idées ont une grande valeur scientifique. Sans doute Descartes | quant à lui, procédera ~~fait ... pensé un peu~~ trop ~~a~~ l'à priori; mais, il est certain ~~en tous cas~~, que ~~la~~ science consiste à expliquer tout par ces trois idées; c'est dans ces termes que se présente tout problème. Nous ne sommes pas si pressés, nous, de passer | des données ? de l'imagination et des sens à l'idée; nous croyons qu'il vaut mieux rester longtemps et patiemment dans leur domaine. Mais, | comme le veut Descartes, ~~toujours~~ nous cherchons ~~pouvons trouver~~ dans les choses le côté par où il est possible de les ramener à l'une de ces trois idées. Le problème scientifique est donc posé d'une manière à peu près définitive dans Descartes. Descartes se demande à quelles conditions les choses deviennent claires pour nous, quelles notations il faut leur imposer pour les faire nôtres. Il faut des notations ~~qui viennent de nous~~ qui soient appropriées à la nature de notre entend[t]. Descartes dit que ces notions viennent de

Idée

Que nous soyons empiristes ou idéalistes, peu importe ; il reste que les notions qui ramènent le mieux les choses à notre esprit sont celle de la pensée, de l'étendue, de l'union de l'âme et du corps. Penser les choses, c'est donc les ramener à ces trois notions. On ne peut rien dire de plus scientifique ni de plus exact. C'est Descartes qui, le premier, a eu une idée presque définitive de la science ; il est vrai qu'il s'agit de la science idéale, du but ; mais il y a des réserves à faire sur cette précipitation qui volait du phénomène à l'explication mécanique. —

Étude des idées. — « L'idée est cette forme de chacune de nos pensées par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées » (Rép. aux 2e Obj. pg. 58). C'est cette détermination particulière de la pensée qui fait que nous pouvons en avoir conscience, qu'elle peut être un objet de l'esprit ; ainsi « je ne puis rien exprimer par des paroles, lorsque j'entends ce que je dis, que de cela même il ne soit certain que j'ai en moi l'idée de la chose qui est signifiée par mes paroles » Tout ce que l'âme aperçoit est en un sens une idée. L'âme est une idée, le vouloir et la crainte sont des idées ; mais ce ne sont pas seulement des idées ; elles ne sont les idées qu'en tant qu'elles informent l'esprit.

Comment faut-il distinguer les idées ? Trois questions se présentent : 1° nature des idées, — 2° origine des idées, — 3° valeur des idées. — 1° Descartes distingue, quant à leur nature, les idées claires et obscures, distinctes et confuses, simples et composées ; — 2° quant à l'origine, il distingue les idées qui procèdent de l'entendt pur, et celles qui procèdent de l'imagination et des sens ; — 3° quant à la valeur, il distingue les idées vraies ou correspondant à des existences réelles, et les idées fausses ou idées dépourvues de conformité avec les choses.

Mais, pour Descartes, toutes ces distinctions se ramènent à une seule : ce sont les idées claires qui sont les idées (innées et qui ont la perfection d'être vraies ; quant aux idées obscures et confuses, qui donnent sujet de faillir, elles procèdent de l'imagination et des sens. La question d'origine embrasse les deux autres : c'est ~~elle~~ l'origine qui est la mesure de la clarté et de la vérité. Et il en doit être ainsi : c'est là le caractère du système. Le principe essentiel de Descartes, c'est que l'intelligence seule est capable de concevoir la vérité (Regulae, XII, Cousin, XI) ; par conséquent la question est de savoir si une idée vient de l'intelligence : toutes les autres se ramènent à celle-là. — Et en fait c'est à la question de l'origine que s'attache Descartes lorsqu'il veut connaître la valeur des idées. Dans la 3me méditation, où se trouve le passage principal sur la distinction des idées

en idées innées, adventices et factices. Descartes ne se propose pas de traiter la question psychologique de la nature des idées; il veut démontrer l'existence de Dieu; il dit qu'il faut considérer les idées non-seul^t comme des modes ou faces de ma pensée, mais encore comme possédant une certaine réalité objective. A ce point de vue de leur valeur objective, Descartes les divise en innées, adventices et factices; par conséquent il fait dépendre la valeur des idées de leur origine. Est innée la faculté de concevoir ce qu'on nomme en général ou une vérité ou une pensée. Sont adventices les idées d'un bruit, du soleil, que je juge procéder d'une chose existant hors de moi. Enfin sont factices les idées « désignant les sirènes, les hippogriffes, et autres chimères, qui sont des fictions et des inventions de mon esprit. »

Descartes, qui cherche dans quel cas et pour quelles raisons nous admettons qu'une idée vient d'un objet et est conforme à cet objet, trouve dans les idées factices et adventices l'occasion d'un parallèle entre des idées dont nous nous expliquons l'existence en nous sans avoir besoin de recourir aux objets hors de nous, et les idées qui paraissent requérir de tels objets.

Si nous écartons les idées factices qui, de l'aveu même de Descartes (Éd^{on} Cousin, §10-11, Lettre au P. Mersenne) ne requièrent pas une faculté spéciale, restent les idées innées et les idées adventices, distinction qui répond aux principes généraux du système. Les idées innées

sont celles qui procèdent de l'entendt seul, et les idées adventices procèdent de l'imagination et des sens. Les idées innées sont celles de Dieu, de l'âme, du corps, du triangle (Let. au P. Mers. 1641, Éd. Cousin, VIII, 511), toutes celles qui ne contiennent ni affirmation ni négation (Éd. Garnier, IV, 299). En somme toutes les idées propr. dites sont innées : « L'âme humaine possède je ne sais quoi de divin où sont jetées les premières semences des pensées utiles. » (Reg. 4, Éd. Cousin, XI, 217, — Garnier, III, 67). Dans les Méditations (III, 9), Descartes dit que l'astronome tire son idée du soleil « de certaines notions nées avec lui. » En quel sens ces idées sont-elles innées ? Les formons-nous ou les trouvons-nous faites en nous-mêmes ? « Les notions nées en moi peuvent être considérées comme formées par moi-même » (Médit. III, 9). Dans les Rép. aux 3mes obj. 52-55. et la lettre à un inconnu, Éd. Garnier, IV, p. 45, nous voyons que quand Descartes dit qu'une idée est innée, il ne veut pas dire que cette idée est toujours présente en son esprit, mais qu'il a en lui la faculté de la produire. C'est une théorie de la connaissance : pour intellectualiser les choses, il faut les rapporter à certaines idées que l'esprit tire de lui-même. La clarté, la vérité, tout cela est suspendu à l'origine ; l'esprit ne comprend bien que ce dont il est auteur. Toutes nos idées sont formées par nous, même celle de Dieu (Méd. III, Rép. aux 1res Obj. Cousin, I, 416 ; Lettres, Éd. Cousin, VIII, 58 et 220). Comment l'idée

de Dieu est-elle formée par nous? Descartes n'entre pas dans les détails; mais cette idée n'est autre chose que l'idée de la nature intellectuelle en général considérée sans limitation, de telle sorte que nous n'avons pas d'autre idée de Dieu que celle que nous formons nous-mêmes.

Ainsi les sens et l'imagination ne nous représentent pas des choses. Il n'y a pas d'idées adventices à proprement parler mais seulement des idées accompagnées de quelque chose d'adventice. Les représentations de l'imagination sont des idées particulières formées librement et accompagnées de la représentation d'un espace déterminé; elles représentent un monde possible. — Les représentations des sens au contraire s'imposent à moi et sont accompagnées de la représentation d'un espace avec mouvement; elles représentent un monde réel.

Mais les idées, ou plutôt les suggestions, de l'imagination et des sens, loin de suffire à nous faire connaître le monde, ne servent qu'à favoriser la formation de ces idées primitives que nous sommes capables de former. Tout ce que nous devons aux sens et à l'imagination, c'est de concevoir des idées claires à tel moment plutôt qu'à tel autre; ils nous fournissent des occasions favorables; mais nous ne concevons nulle chose telle qu'elle nous vient des sens: la conception du soleil de l'astronome n'est pas celle du vulgaire (Extrait du placard de Régius, Cousin, K)

La direction que suit Descartes est une direction idéaliste. Il veut comprendre pleinement les choses, et, selon lui, la condition indispensable pour cela, c'est qu'elles se ramènent à des notions non-seulem^t^ innées, mais ~~encore que nous~~ formées par nous-mêmes.

XVIe Leçon

Descartes (Suite)

Physique

Dans l'exposition complète de la science (telle que la conçoit) Descartes la métaphysique et la psychologie rationnelle ne devraient guère figurer qu'à titre d'introduction. Quand Descartes publie le Discours de la Méthode, il écrit à Mersenne (Cousin VI, 306) « que tout le dessein n'en est que de frayer le chemin à la physique. » La physique est le but de ses efforts. Dans la Préface des Principes (12), « Toute la philosophie, dit-il, est comme un arbre « dont les racines sont la métaphysique, le tronc « est la physique, et les branches qui sortent de ce « tronc sont toutes les autres sciences, qui se « réduisent à trois principales, à savoir la « médecine, la mécanique et la morale. » La physique est pour lui la science proprement dite, la métaphysique n'en étant que le fondement, et les autres sciences n'en étant que l'application pratique.

Nous n'avons que trois notions primitives : la notion de pensée, celle d'étendue, celle de l'union de l'âme et du corps. Par suite la tâche de la

science est de tout ramener à ces trois idées. Les choses doivent se répartir en trois catégories correspondant à ces trois notions. Ces catégories sont : 1° les fonctions de l'âme, 2° les phénomènes des corps, ~~et~~ 3° les sentiments. Nous avons vu que tout ce qui a rapport à l'âme peut s'expliquer par la pensée ; ~~tout~~ ce qui a a rapport aux phénomènes des corps peut s'expliquer par l'étendue, sans autre différence que des différences de complexité. L'ensemble des phénomènes ainsi déduits de l'étendue constitue le ~~données~~ domaine propre de la physique, dont nous allons nous occuper dans cette leçon. Il nous restera à expliquer les phénomènes qui résultent de l'union de l'âme et du corps, partie que nous intercalerons entre la physique et les sciences appliquées. Nous pouvons |donc dire que la science proprement dite se compose : de l'explication des fonctions de l'âme à l'aide de la notion de pensée ; — de l'explication des phénomènes des corps à l'aide de la notion d'étendue ; — de l'explication des phénomènes mixtes à l'aide de la notion de l'union de l'âme et du corps. Les phénomènes explicables par l'étendue constituent la partie la plus ~~importante~~ considérable de la science.

La marche générale de la Physique consiste à aller ~~est~~ du simple au composé : elle ~~va~~ procède par les degrés suivants :

1° Philosophie naturelle

2° Sciences abstraites ou mathématiques
3° Sciences concrètes, c'est-à-dire Physique générale, Mécanique céleste, physique terrestre, anatomie et physiologie.
On reconnaît là la classification fameuse attribuée de nos jours à Auguste Comte et qui, on le voit, remonte à Descartes.

I Philosophie naturelle

La philosophie naturelle détermine les conditions, les principes, la méthode et la valeur de la physique en général.

1° Condition de la physique. Il existe un monde (la métaphysique l'a démontré). Comment en acquérir une science parfaite? La métaphysique qui nous a démontré l'existence du monde nous fournit à cet égard les principes essentiels. Descartes nous dit expressément que c'est par la métaphysique qu'il a trouvé les fondements de sa Physique. Il est évident que Descartes a été de la Métaphysique à la Physique (Cousin VI, 108 – Lettre à Mersenne d. 1630 VIII p. 497). Voici en quoi la métaphysique fournit les fondements de la Physique: c'est qu'elle nous montre dans la notion d'étendue la seule notion relative à un monde extérieur qui soit parfaitement intelligible. Si donc tout doit pouvoir devenir objet de science parfaite, tout doit pouvoir se

ramener à l'étendue : c'est la condition de la science. La science est une méthode pour rendre les choses intelligibles. ~~Pour cela il faut~~ Pour cela, il faut avoir un type de l'intelligible applicable aux choses en question : ~~ce type c'est l'étendue~~. C'est là l'idée dominante de Descartes : nous l'avons vu dans l'application de l'algèbre à l'algèbre à la géométrie : ~~trouver~~ / Trouver dans l'esprit des signes, des notations parfaitement intelligibles pour l'esprit et qui en même temps s'appliquent aux choses. Voilà le problème métaphysique. Le problème physique consistera à regarder les choses du côté qui se prête à l'application de ces signes. ~~Voilà~~ Donc la condition de la physique, c'est la possibilité de ramener les choses à l'étendue, d'exprimer les phénomènes par des signes mathématiques (Voy. ~~Physique~~ Principes II 64) – A cette condition seule l'esprit s'assimilera les choses, les phénomènes.

2°) <u>Principes de la Physique</u>. – Dieu a créé le monde et nous-mêmes ; et Dieu est parfait. De cette remarque nous pouvons tirer la notion des principes qui doivent suffire à tout expliquer : ce sont les perfections infinies de Dieu (Disc. de la Méthode. V. 2) Cette formule de Descartes a été souvent mal interprétée ; elle a prêté à la raillerie même. Mais remarquons l'usage que Descartes fait de ce principe. Il invoque presque

exclusivement, parmi les perfections de Dieu la puissance infinie et l'immutabilité, et non pas comme Leibniz les qualités morales, ce qu'on appelle la finalité. Quelquefois, il est vrai, ~~cependant~~ (notamment Principes III 47.) Descartes fait appel à un Dieu ordonnateur, mais sans attribuer aux conceptions qui résultent de ce principe la même importance qu'à celles qui résultent de l'immutabilité et de la puissance infinie de Dieu : il y a quelque chose de délicat dans cette distinction ; mais la distinction est certaine. Les lois fondamentales ne sont appuyées que ~~qu'il fonde~~ sur la puissance infinie et ~~sur~~ l'immutabilité de Dieu ~~ont une plus grande importance : elles paraissent nécessaires~~. Ces deux attributs, Descartes les rapporte à Dieu, comme à leur substance ~~parce qu'il admet Dieu qui est absolu~~; mais ces deux attributs sont ceux là mêmes qu'invoquent les matérialistes. Il ne serait ~~est~~ pas difficile de démontrer que Descartes en cela, loin d'être théologien, est plutôt matérialiste. La question est de savoir si l'on fait appel à des attributs qui distinguent Dieu de la matière. Dans le Darwinisme et l'évolutionisme on admet ~~fait appel à~~ l'immutabilité des lois essentielles et ou ~~les matérialistes~~ attribuent à la matière ~~une~~ la puissance ~~infinie~~ de produire toutes les formes possibles. Le point de vue de Descartes est, en ce qui concerne la science proprement dite, ~~au point de vue~~ voisin de celui-là ~~du matérialisme~~. [D'ailleurs (Descartes ~~il~~ ne s'en tient pas à cette

formule du Discours de la Méthode. Dans les Principes (I, 24) il dit que "pour expliquer les choses créées " il nous faut les déduire des notions qui sont natu- " rellement en nos âmes —, sans jamais omettre que " Dieu qui en est l'auteur est infini, et que nous " sommes entièrement finis." Ici l'idée de Dieu n'est plus guère considérée que comme un principe régulateur et nous savons ~~enfin~~ que ces notions innées en nous, sur lesquelles doit se fonder la physique, sont les notions d'étendue, de mouvement, de figure. Il n'est donc pas difficile de ramener les formules de Descartes à des idées très positives ~~de la science~~. Il ne serait pas impossible de ~~montrer~~ faire ici un rapprochement entre ~~l'affinité de~~ Descartes et ~~les~~ les matérialistes. La différence ~~ne porte que sur la~~ est radicale en ce qui concerne la théorie de la liberté divine créatrice des principes; mais sur la manière de concevoir la science, la différence n'existe guère. La conception de Descartes est tout à fait la conception moderne de la science. La différence entre la ~~science~~ ~~haute~~ philosophie positive de nos jours et celle de Descartes ne pourrait porter que sur la manière d'expliquer les principes métaphysiques de la science, non sur la science elle-même.

3°/ Méthode de la Physique. La méthode d'une science parfaite consiste ~~dans les moyens employés pour~~ à connaître les effets par les causes (Principes - I, 24) Descartes ici fait une distinction qu'il ne soutient

peut-être pas très bien. Il distingue en théorie deux espèces de lois : les lois générales et les lois particulières. Pour les lois générales, la déduction suffit, et même les démonstrations déductives, en ce qui concerne ces lois générales, « sont si assurées, qu'encore « que l'expérience nous semblerait faire voir le « contraire, nous serions obligés d'avoir plus de « foi en notre raison qu'en nos sens. »/ La déduction suffit, et les sens n'ont rien à y voir. Descartes pense ici sans doute aux démonstrations de l'astronomie (Principes. II 52.) En ce qui concerne les lois particulières l'expérience est nécessaire : 1° pour savoir quels sont, entre tous les effets possibles des causes générales, ceux qui sont effectivement réalisés et qu'il faut déduire des principes ; — 2° pour régler cette déduction elle-même, c'est-à-dire pour déterminer en quelle manière, parmi les diverses manières possibles, l'effet en question dépend des principes généraux. Descartes admet que l'effet peut en dépendre d'une infinité de manières ; l'expérience nous aide à déterminer laquelle/ ~~on doit~~ Mais par elle-même, l'expérience ne saurait donner la science. Son rôle consiste/ à aller au devant des causes par les effets (Méth. VI, 3.)/. De cette méthode est rigoureusement proscrite la recherche des causes finales (Principes I, 28.) — « Il serait « impertinent » ~~ridicule~~ (Principes III, 3.) de se vouloir

/ (Princ. II, 52) Th

/ doit être préférée.

/ uniquement

Eyg...

[servir] de cette opinion (que toutes choses aient été "
[faites] pour nous en telle façon que Dieu n'ait eu "
aucune autre fin en les créant) pour appuyer des "
raisonnements de physique; car nous ne saurions "
douter qu'il n'y ait une infinité de choses qui sont "
maintenant dans le monde, ou bien qui y ont été "
autrefois, et ont déjà entièrement cessé d'être, sans "
qu'aucun homme les ait jamais vues ou connues, et "
sans qu'elles lui aient jamais servi à aucun usage."
Mais par là Descartes entend seulement exclure la finalité externe, comme le prouvent ses exemples même. Quant à ce qui est de la finalité interne, quand on étudie sa physiologie et sa théorie de l'union de l'âme et du corps, on voit qu'il l'admet au fond: il nous dit que tout se passe comme si les organes des êtres étaient appropriés à leur conservation. Il y a là sinon une finalité réelle, au moins ~~une~~ une finalité subjective (comme dira Kant) [une finalité] dont l'idée s'impose à l'esprit. (Obj. et rép. aux obj. Cousin. I, §2, §3. Traité des passions, passim).

4° Valeur de la physique. Les deux conditions nécessaires et suffisantes d'une bonne explication physique sont: 1° qu'elle soit déduite des notions claires de la raison, c'est-à-dire des idées mathématiques. 2° qu'elle soit conforme à l'expérience. Ces deux conditions peuvent ~~être~~ le plus souvent être remplies de plusieurs manières. Il y a [en général] plusieurs

qui satisfont ~~en général~~ aux conditions [du pr]oblème. Dans ces cas-là, la solution que nous devons préférer est la solution la plus claire et la plus simple, c'est à dire la plus satisfaisante pour l'esprit. Mais nous ne saurions soutenir que les choses, historiquement, se sont ainsi passées. Cette solution 1° déduite des mathématiques, 2° conforme à l'expérience, devient pour nous l'équivalent théorique et pratique de la vérité absolue ; et si nous considérons la perfection divine, nous acquérons la certitude morale que nous ne saurions nous méprendre, quand nous usons bien de la raison que Dieu nous a donnée. (Méth. V, 2 – Principes III, 43-47 – IV 204-205)

Descartes s'est préoccupé de mettre la philosophie d'accord avec la révélation. Il semble résulter de ce qui est dit ci-dessus qu'il avait trouvé le moyen suivant ~~(au moins d'après une interprétation peut-être peu historique parce qu'il s'est contredit sur ce point)~~. Historiquement Descartes accorde tout ce qu'on veut ; il laisse ce monde-ci aux disputes des théologiens ; il s'en rapporte à la Bible ; il ne s'occupe pas du ~~point de vue~~ côté historique (des choses) : l'histoire ne lui apprend rien : Ce n'est pas là ce qui l'intéresse. Il recherche comment on peut comprendre les choses, et pour cela il se contente de ~~son~~ spéculer sur un monde idéal.

~~La genèse pour lui est la genèse métaphy[sique]~~
~~non la genèse historique. Il y a deux mond[es]~~
~~parfaitement distincts~~. Comment le monde
réel s'est-il formé, c'est aux livres de nous l'ap-
prendre. Comment le monde peut-il se comprendre? Par des hypothèses formées par l'esprit au moyen des notions innées en lui.
~~Par l'esprit. Ce sont deux problèmes distincts~~. Voilà
ce qu'on peut appeler l'idéalisme de Descartes.
La science n'est qu'une manière de ~~se représenter~~ concevoir
le monde; elle ne vise pas à dire comment les
choses se sont passées, mais comment elles se
peuvent comprendre. ~~Nulle part il n'établit~~ Nulle part peut-être Descartes n'établit
ainsi une distinction aussi tranchée entre la science & l'histoire. Cependant
il semble bien que ce soit là sa tendance
~~c'est ainsi qu'il faut comprendre sa pensée~~

Division de la physique. ~~Il résulte de cela~~ De là la
division générale de la physique est la suivante:
1° Déterminer la nature des causes a priori: c'est
l'office des mathématiques — 2° Expliquer à l'aide
de ces notions la nature; c'est l'office des sciences
concrètes ou de la Physique proprement dite. [Ici

II. Mathématiques

devraient se trouver donc les mathématiques de
Descartes qui sont le développement des notions
innées; c'est la science intelligible par excellence.
L'effort de Descartes dans cette science a consisté à
porter au maximum le caractère de généralité, c'est-à-dire de clarté et
de disponibilité propre à l'objet des mathématiques.
C'est dans cette ~~pensée~~ vue qu'il a appliqué l'algèbre
à la géométrie. Il a pensé par là diminuer

la part de l'imagination et de l'effort : il a voulu mettre l'objet de la science plus à la disposition de l'esprit ; plus de clarté, ~~p.t~~ grâce à un plus | d'abstraction, à une ~~moins~~ (moindre) du | l'imagination. De plus Descartes ~~et~~ n'a pas cultivé les mathématiques ~~pour~~ elles-mêmes, mais pour y trouver ~~les employer à expliquer la nature, et donner~~ la clef de la Physique (V. Géométrie – et 1er ch. du Monde)

| haut degré | part faite à

E. Physique proprement dite

Physique proprement dite. La physique n'est qu'une réduction du monde sensible aux principes mathématiques. Elle procède du général au particulier, ce qui pour Descartes est ~~l'équivalent de~~ passer du facile au difficile : le facile pour lui est l'abstrait, ce qui est aperçu par l'entendement pur ; et ce mot au point de vue de Descartes se comprend parce que c'est dans ces principes très abstraits que le nombre des combinaisons possibles est le moins considérable ; ~~il est plus facile de traiter du cercle et du triangle que des courbes compliquées de la Géométrie analytique.~~

A. Physique générale. La physique générale étudie les lois les plus générales des corps. Nous ~~savons~~, en partie à l'aide de nos sens, qu'il existe ~~des~~ corps : mais les sens ne connaissent pas la nature des choses ; ils connaissent seulement en quoi les choses | sont utiles ou nuisibles. Ce n'est pas la

| nous

pesanteur, etc... c'est l'extension seule qui est la nature des choses. Les principes généraux de la Physique générale de Descartes sont :

1°) <u>Négation du vide</u>. (Princ. II. 16.) Il n'y a pas d'espace en l'univers qui soit vide * parce que — "
l'extension de l'espace ou du lieu intérieur n'est "
pas différente de l'extension du corps ; et ~~c'est~~ comme, de "
cela seul qu'un corps est étendu en longueur, largeur "
et profondeur, nous avons raison d'en conclure qu'il "
est une substance, à cause que nous concevons qu'il "
n'est pas possible que ce qui n'est rien ait de l'exten- "
sion ; nous devons conclure de même de l'espace qu'on "
suppose vide, à savoir que puisqu'il y a en lui de "
l'extension, il y a nécessairement aussi de la substance. "
La théorie de Descartes repose sur l'identité de l'espace et des corps. Là où on suppose du vide, il y a aussi de l'espace ; mais l'espace est pour lui même une substance. Donc il n'y a pas de vide.

2°) <u>Impossibilité des atomes</u>. Pour la même raison, si le corps est ramené à l'étendue, un corps si petit qu'il soit, ~~a~~ ayant toujours de l'étendue, ~~il~~ en a toujours ~~des~~ les propriétés, et notamment la divisibilité. ~~Or il est impossible de distinguer~~ Il n'y a pas de distinction à faire entre la divisibilité idéale et la divisibilité réelle ; pour Descartes le physique n'~~étant~~ est qu'une forme grossière, apparente, illusoire des raisonnables : Donc il ne peut exister d'atomes indivisibles.

3°/ <u>Étendue indéfinie du monde</u>. « La matière de l'univers, « la matière étendue qui le compose n'a pas de bornes, « parce que quelque part où nous en voulions feindre, « nous pouvons encore imaginer au delà des espaces indé- « finiment étendus, que nous n'imaginons pas seule- « ment, mais que nous concevons être tels en effet que « nous les imaginons ; de sorte qu'ils contiennent un « corps indéfiniment étendu ; car l'idée de l'étendue « que nous concevons en quelque espace que ce soit est « la vraie idée que nous devons avoir du monde. »

C'est toujours la faculté de concevoir prise pour la mesure de la vérité. ~~C'est~~ Ici encore nous trouvons une direction idéaliste ~~qui explique tout~~. Il suffit que nous puissions <u>concevoir</u> des espaces au delà, pour que ces espaces existent réellement. De même Descartes est porté à admettre l'éternité de l'univers et à se retrancher ~~sur le point de vue~~ de tout à l'heure : distinction entre le monde réel et le monde idéal. Le monde réel a peut-être eu un commencement ; mais le monde idéal n'en peut avoir eu.

nous devions admettre ~~pour~~

en ce qui concerne la réalité historique, dans la distinction que nous avons indiquée

4°/ <u>Identité de la matière</u>. C'est toujours la même ~~raison~~ argument. Le seul attribut véritable de la matière, c'est l'étendue. L'étendue donc se retrouve partout et ainsi toute matière est identique. Tout ce qui ~~peut établir~~ paraît (ce qui fait) des différences spécifiques dans ~~entre les diverses réalisations de~~ la matière n'est qu'accidentel et apparent.

5°) <u>Le Mouvement</u> – Le mouvement, « n'est autre chose que l'action par laquelle un corps passe d'un lieu à un autre (<u>Princ. II. 24.</u>) L'idée d'<u>action</u> intervient dans cette définition, mais c'est à tort.

(Selon l'usage ordinaire)

Je suis sur la rive d'un fleuve; un bateau passe: si je dis que c'est le bateau qui est en mouvement; c'est que je ne me sens pas mouvoir; mais le bateau ne sent ~~peut être~~ pas davantage qu'il se meut. Ne faisons donc pas de raisonnement à ce ~~sujet~~ point de vue et ne disons pas que c'est moi qui suis immobile plutôt que le bateau. Il ne faut ~~donc~~ pas faire intervenir l'idée d'action. Alors Descartes pour définir le mouvement, dira : « Le mouvement est un simple changement de relation dans l'espace. Il n'y a pas de mouvement absolu, il n'y a que des mouvements relatifs. ~~De plus~~ « il n'est pas plus requis d'action pour le mouvement que pour le repos ». Pour mettre un corps en repos il faut une action et inversement : Donc le repos et le mouvement ne peuvent être définis par l'action qui intervient dans les deux.

(On trouve une confirmation de cette doctrine dans cette remarque)

6°) <u>Tourbillons</u> « Du moment où tous les lieux sont pleins de corps et ~~que~~ où chaque partie de la matière est tellement proportionnée à la grandeur du lieu qu'elle occupe qu'il n'est pas possible qu'elle en remplisse un plus grand, ni qu'elle se resserre en un moindre, ni qu'aucun autre corps y trouve place pendant qu'elle y est, il faut néces-

„ saurement qu'il y ait toujours un cercle de
„ matière ou anneau de corps lesquels se meuvent
„ toujours ensemble, en sorte que quand un corps
„ quitte sa place à quelque autre qui le chasse, il
„ entre en celle d'un autre, et cet autre en celle d'un
„ autre, et ainsi de suite jusque au dernier qui
„ occupe au même instant le lieu délaissé par
„ le premier. „ (Princ. II 33.) Les tourbillons sont
une conséquence du plein universel. Pour que le
mouvement soit possible, il faut que tout un
système se meuve toujours simultanément. Ainsi
une sphère tournant autour de son axe : ce mou-
vement est compatible avec le plein. C'est un
mouvement isolé. De même supposons un an-
neau même irrégulier: ~~et dedans il y a un corps.
Celui-ci peut se déplacer avec les autres parties de~~
cet ~~l'~~anneau / peut tourner sans que le mouvement se communique
au reste du monde. C'est ainsi que Descartes
se représente le mouvement des corps célestes : la
terre est la seule partie du tourbillon que nous
voyions. Tous les mouvements de l'univers sont
ramenés à des tourbillons.

7° <u>Dieu, cause du mouvement</u>. La matière n'a pas
en elle la cause de son mouvement ; il lui est
communiqué du dehors par la cause universelle
par Dieu. ~~C'est presque la théorie
matérialiste qui admet qu'il existe de toute~~

~~éternité sans qu'on sache comment ni pourquoi~~

8°) Conservation de la même quantité de mouvement.
Malgré la diversité des mouvements particuliers la somme du mouvement demeure identique. Descartes appuie cette loi sur l'immutabilité divine « Nous savons que Dieu agit d'une façon qui ne change jamais. » (Princ. II 36.) Ce principe a une origine ~~caractère~~ métaphysique ~~déjà~~; toutefois ~~cependant~~ Descartes cherche la formule mathématique du mouvement. (mv - masse par vitesse)

9°) Inertie Descartes déduit de l'immutabilité cette première loi de la nature que chaque chose demeure en l'état où elle est tant que rien ne la change; et cette seconde, ~~puis~~ que tout corps qui se meut tend à continuer son mouvement en ligne droite. Ces deux lois expriment la loi d'inertie.

10°) Loi fondamentale des chocs. « Si un corps qui se meut en rencontre un autre plus fort il perd la détermination (ou direction) sans rien perdre de son mouvement, et s'il a plus de force, il meut avec soi cet autre corps et perd autant de mouvement qu'il lui en donne. » La deuxième partie de cette loi (Princ. II 40, 42) est une simple application de la loi de conservation du mouvement. La première partie suppose un corps absolument élastique ~~Descartes généralement ne tient pas compte de l'élasticité; tantôt oui, tantôt non~~. De plus

cette première partie n'explique pas la direction que prend le mobile; elle ne tient compte que de la quantité de mouvement. En somme ces lois méconnaissent : 1° l'existence de la force vive — 2° les conditions de la direction. — 3° la transformation de l'énergie en chaleur — Les deux premières lacunes sont comblées par Leibniz; la dernière l'a été seulement de nos jours. De ces principes Descartes déduit les lois particulières des chocs, toutes fausses d'ailleurs (parce que le principe était faux); mais il lui reste la gloire d'avoir proclamé qu'il doit exister une certaine quantité de mouvement qui demeure constante à travers tous les changements qui se produisent dans la nature. Il se sert de la distinction entre la quantité et la direction du mouvement pour expliquer l'intervention de la liberté soit divine soit humaine (dans les phénomènes physiques.); ~~car c'est~~ la liberté ~~qui~~ change la direction sans changer la ~~qualité~~ quantité du mouvement. On a discuté pour savoir ~~#~~ jusqu'à quel point Descartes admet ~~ce changement par~~ ce rôle de la liberté. ~~D'abord~~ mais les textes sont formels Leibniz (Erdm. 133. A.) de plus Cousin (X, 540) - Descartes de la formation du foetus IV, 4) ~~#~~ Descartes ne savait pas ~~que~~ la direction est déterminée aussi bien que le mouvement -

B: Mécanique céleste. En quoi consiste le problème de la mécanique céleste? L'expérience indique quels sont les phénomènes à expliquer (Princ. III, 4) mais

276

262

Elle ne saurait en aucune façon en donner l'explication
Pour trouver cette explication on peut se placer soit
du point de vue ~~soit~~ historique ~~soit~~ au point de vue scientifique.
Au point de vue historique, la Bible nous enseigne
que le monde a été créé au commencement avec
autant de perfection qu'il en présente actuellement
La religion chrétienne veut qu'il en soit ainsi
et la raison naturelle nous persuade ~~aisément~~
qu'il en est ainsi. Si nous considérons la toute puis-
sance de Dieu nous devons juger que tout ce qu'il
a fait a eu dès le commencement ~~toute~~ la perfection
qu'il devait avoir. Mais, ajoute Descartes, ~~on connaît~~
si nous considérons qu'on connaît mieux la nature des "
choses en la tirant de quelques principes fort intelli- "
gibles et fort simples qu'en la prenant en sa perfection "
actuelle," nous ne nous contenterons pas du point de vue
historique. Nous allons donc chercher à expliquer autrement
le monde.
A vrai dire, dit Descartes, ~~toutes~~ les ~~hypothèses~~ points de départ concevables
sont admissibles ~~et réussiraient~~ dans le cas présent
(Princ. III, 47.) En effet la matière doit passer par
une infinité de formes et rencontrer un jour la
forme actuellement réalisée. C'est un équilibre,
et quel que soit le point de départ, l'équilibre
finira toujours par s'établir. Donc on pourrait
supposer le chaos. Mais, dit Descartes, cette hypothèse
est peu digne de Dieu et il faut supposer que Dieu

a donné au monde un minimum d'ordre. Supposons donc qu'au début la matière était divisée en particules égales entre elles, lesquelles tournant chacune autour d'un centre formaient ainsi des tourbillons et en second lieu étaient emportées dans un ~~monde~~ mouvement commun, autour de quelque centre, disposé en même façon que le sont les centres des étoiles fixes; voilà le point de départ. Nous trouvons ~~là~~ outre la ~~caractère~~ tendance idéaliste indiquée plus haut ~~de la recherche de Descartes~~ ~~et~~ l'idée que la matière doit passer par une infinité de formes. Leibniz s'est appuyé sur ce texte pour soutenir que Descartes est Spinoziste: que c'est là une formation du monde qui exclut le choix et s'en tient à la nécessité. Il y a là sans doute quelque chose qui prépare le Spinozisme et même le Darwinisme. Il est évident qu'ici Descartes ne voit pas la nécessité d'admettre un choix fait par la liberté divine; pour les phénomènes particuliers, ~~d'autre part~~ Descartes fait intervenir cette liberté. Comment concilier | ? C'est que Descartes | ~~explique tout à fait mécaniquement~~ les lois les plus générales du monde, mais pour ce qui concerne les lois particulières l'expérience est né: ~~il croit devoir~~ cessaire, cela parce que ces lois sont le fruit de ~~faire intervenir en plus le~~ libre choix de Dieu. Descartes a une tendance à éliminer les volontés particulières de Dieu pour s'en tenir | à la création initiale; Certainement ~~Descartes~~ il a une tendance

| mais nous savons que, d'autre part,

| ces deux opinions

distingue entre les lois les plus générales & les lois particulières. Il pense que la déduction pure & simple suffit pour déterminer

mais certainement

les volontés générales de

Spinoziste. Si on lui montrait un moyen de l'expliquer les formes particulières de la matière par la seule fécondité de la matière, il l'accepterait. [Quoi qu'il en soit,] ~~Ainsi~~ le problème de la mécanique céleste est de déduire de l'hypothèse des tourbillons primordiaux les effets qui apparaissent dans le monde astronomique.

La mécanique céleste expose comment ~~s'est~~ [a pu se] former le système du monde. Descartes remarque que l'hypothèse de Ptolémée, contraire à des observations récentes doit être rejetée ; que les hypothèses de Copernic et de Tycho Brahé expliquent également [bien] le monde, mais que celle de Copernic est quelque peu plus simple et plus claire. Quant à lui, grâce aux tourbillons, il a le moyen à la fois de dire que la terre se meut et qu'elle ne se meut pas. Ce qui se meut, c'est le tourbillon où est la terre, mais la terre reste immobile en son ~~lieu~~ [ciel], comme un homme en son navire. Voilà comment il a pu dire qu'il niait le mouvement de la terre. ~~Si on se rappelle~~ [En effet, selon] la définition du mouvement, la terre ~~n'est pas en mouvement~~ [est immobile, puisqu'elle ne se déplace pas] par rapport aux parties avoisinantes du tourbillon.

Physique terrestre. — Les principes mécaniques doivent expliquer les phénomènes simples et composés et rendre compte de tous les phénomènes qui se passent à l'intérieur et à la surface. Les quatre causes des phénomènes sont :

21 158

1° l'agitation de la matière subtile – 2° la pesanteur 3° la lumière – 4° la chaleur. (Princ. IV 15). L'agitation de la matière subtile est la cause du mouvement, elle le produit par pression, par choc; elle est la cause du mouvement des corps autour de leurs axes et des tourbillons autour de leurs centres. Par cette matière subtile, Descartes cherche à expliquer les phénomènes chimiques, à remplacer les ~~phénomènes~~ attractions et les affinités par des phénomènes de pression et de choc, par des idées claires. — La Pesanteur elle aussi est ramenée à un phénomène mécanique. Par cela seul que la matière subtile se meut, elle pousse vers ~~son~~ le centre tous les corps qu'on nomme pesants. La lumière et la chaleur ne sont autre chose que le mouvement lui même qui prend ce nom, suivant les effets qu'il produit. – Ces théories de Descartes abondent en inventions gratuites, mais fondées sur de nombreuses expériences; et elles éliminent au moins les explications par des entités mystérieuses, et remplacent ces entités par les éléments les plus clairs, et par le mouvement et ses modes, par l'espace, par la pression et le choc. Descartes avait | le signe mais il ne savait encore pas appliquer ce signe aux choses —

| au moins

Anatomie et physiologie. Ici Descartes fait plus de place encore à l'expérience. ~~Mais~~ il | n'introduit

persiste à

272

aucun principe nouveau. Le mécanisme pur ~~devait~~ doit suffire à rendre compte des phénomènes vitaux. On peut toutefois se demander si Descartes n'admet pas une finalité interne (Cousin II, 52 - Traité des Passions XIII 16. 36. 40) Comme exemple des applications mécaniques on peut citer le mouvement du cœur; il n'admet pas la spontanéité de ce mouvement; il s'efforce d'en éliminer la spontanéité; il veut que la systole ne soit qu'un effet mécanique dû à une pression extérieure. Il veut montrer que les mouvements des organes suivent aussi nécessairement de leur situation que les mouvements des horloges de leurs contrepoids / & de leurs roues. — Il explique les mouvements musculaires par les esprits animaux "vent très subtil ou plutôt flamme très vive" et très pure". Ils circulent dans les nerfs comme dans des canaux: le point de départ de ces nerfs est dans le cerveau; et en quelque sorte à l'entrée de toutes ces ouvertures est la glande pinéale, située au milieu du cerveau, très mobile; et dans ses mouvements elle ouvre ou ferme telle ou telle ouverture. De ces mouvements / de la glande résulte la variété de nos mouvements musculaires

C'est là une Biologie très arbitraire. Mais Descartes a l'honneur d'avoir eu une idée d'une biologie scientifique; il a dit ce que serait cette biologie scientifique, qui

aujourd'hui encore n'est qu'à l'état d'hypothèse.
En toutes choses Descartes a dit ainsi ce que
devait être ~~serait~~ la science. Ses théories étaient prématurées.
Peut-être même ne sera-t-il pas donné à
l'esprit humain de réduire tout, la ~~chimie~~ force et la
vie, au mouvement : mais Descartes a vu
le but ~~l'idée directrice~~ de la science, et aujourd'hui
encore il peut servir de guide.

XVIIème Leçon.

Descartes : les Sens – les Passions – l'Âme des bêtes. – La Morale.

L'étude des sens, des passions, de l'âme des bêtes constitue la Psychologie expérimentale, opposée à la Psychologie rationnelle, qui traite de l'âme indépendamment du corps. La morale est la science pratique.

– Des sens – Dans les Principes, Descartes n'arrive à l'étude des sens qu'après avoir traité du monde visible et des sens, et dit qu'à cette étude on doit rattacher celle de la nature des plantes, des animaux, des hommes. C'est donc suivre l'ordre cartésien que de traiter des sens après la physique.

L'âme est unie à toutes les parties du corps, mais c'est dans le cerveau, et spécialement dans la glande pinéale qu'elle exerce ses fonctions.

– Action du corps sur l'âme. – L'âme ne sent pas en tant qu'elle est dans chaque membre du corps, mais en tant qu'elle est dans le cerveau. (Princip. IV. 196). Descartes en donne trois raisons :

1° Il y a plusieurs maladies qui, n'affectant que le cerveau, nous ôtent néanmoins l'usage de nos sens ; ce que fait aussi le sommeil.

2° Encore qu'il n'y ait rien de mal disposé dans le cerveau ni dans les membres qui sont les organes des sens extérieurs, si seulement le mouvement de l'un des nerfs qui s'étendent

du cerveau à ces membres est empêché en quelque endroit de l'espace qui est entre deux, cela suffit pour ôter le sentiment à la partie du corps où sont les extrémités de ces nerfs.

-3°. Nous sentons des douleurs dans les membres que nous n'avons plus. – Remarquons ~~en passant~~ à ce sujet que Descartes eût bien accueilli les efforts que l'on fait de nos jours pour chercher dans l'état de l'organisme l'explication de certains phénomènes psychiques.

De ces trois raisons, Descartes conclut que nous sentons dans le cerveau, et non dans les parties du corps.

De plus l'âme peut éprouver diverses sortes de sentiments, indignation, peine, etc, par suite des seuls mouvements qui se font dans le corps, sans qu'il y ait besoin qu'il ~~y ait~~ se trouve dans ces mouvements rien qui ressemble à l'idée et au sentiment que nous en avons. «Ainsi «le seul mouvement de l'épée coupant quelque «partie de notre peau vous fait sentir de la «douleur, sans nous faire sentir pour cela quel «est le mouvement ou la figure de cette épée.» (édit. Cousin. III. 510). Il n'y a aucune ressemblance entre l'idée que nous avons de la douleur et le mouvement qui en est la cause. Au dehors il n'y a que du mouvement; les sensations sont en nous, accompagnent ces mouvements, mais ne représentent rien d'extérieur.

– Action de l'âme sur le Corps. – La glande pinéale peut être mue non-seulement par les objets, mais aussi par l'âme, et peut changer la direction du mouvement (Passions. 34). L'âme ignore les mouvements qu'elle occasionne dans la glande pinéale. C'est en voulant le résultat de ces mouvements qu'elle les détermine. Elle ordonne la fin; l'organisme prend les dispositions convenables pour ~~rendre~~ réaliser ce résultat. ~~possible~~. (Pass. 30; lettre 63 de l'édition Garnier). Tout cela ressemble fort à une considération de finalité.

- Division des Sens. — Les perceptions des sens se rapportent soit aux objets situés hors de nous, soit à notre corps ou à notre âme. À la première classe se rattachent, par exemple, les perceptions de son, de lumière etc ; à la seconde, celles de soif, de joie, de colère etc. (Princip. IV. 190 ; Pass. 22. 25). Descartes distingue donc deux sortes de sens :

1° Les Sens externes.
2° Les Sens internes.

- Sens externes. — La force par laquelle nous connaissons les objets est une et identique, c'est la force purement spirituelle ; mais elle n'agit pas toujours seule comme dans l'intellection pure. Elle peut s'appliquer aux dispositions du corps ; elle voit, elle sent, elle imagine etc. D'ailleurs, les sens peuvent agir associés à la raison, ou seuls : mais dans le second cas, ce n'est qu'un phénomène purement corporel.

Les sens extérieurs peuvent être considérés en général. Ils se divisent alors en sens commun, ~~en~~ imagination, mémoire.

Le sens commun est mû par le sens externe, instantanément. Au moment où le sens externe est mis en mouvement par l'objet, l'impression qu'il reçoit est portée à une autre partie du corps située dans le cerveau, où réside le sens commun. « ~~Est~~ De même ~~que~~ quand j'écris, le mouvement de la partie intérieure de la plume se communique instantanément au reste de la plume. » (Princ. IV. 190).

Le sens commun, mû par le sens externe, meut l'imagination ; il joue à son égard le rôle d'un cachet qui imprime dans l'imagination les figures ou idées. Cette imagination est une véritable partie du corps ; ses diverses parties peuvent revêtir plusieurs figures distinctes l'une de l'autre. (Pass. Princip.) Tandis que le sens commun est simplement passif,

l'imagination meut les nerfs elle-même, sans posséder en elle l'empreinte des mouvements qu'elle doit produire. Il lui suffit de posséder des empreintes dont les mouvements puissent être la suite. L'impression de la faim pourra faire produire des mouvements à l'enfant, sans qu'il en ait conscience. Il y a dans son cerveau des empreintes, non de ces mouvements, mais de la faim. Ceci explique comment peuvent se produire les mouvements des divers animaux et comment les opérations qui se produisent, chez l'homme, les opérations qui n'ont pas besoin du concours de la raison.

L'organe matériel de l'imagination a la force de conserver longtemps les empreintes qu'il a reçues ; en ce sens, l'imagination s'appelle mémoire.

Considérés en particulier, les sens externes sont au nombre de cinq : c'est « qu'il y a « autant de sortes d'objets qui meuvent les nerfs, « et que les impressions que reçoivent de ces « objets excitent ~~les~~ l'âme cinq divers genres « de pensées confuses. » (Princip. IV. 191)

Nous étudierons ces sens dans leur ordre de délicatesse croissante :

– 1° attouchement « Les divers corps qui « touchent la peau,[1] ~~touchent~~ diversement les « nerfs qui se terminent en elle, et produisent « en nous des sensations de dureté, de pesanteur, « de chaleur, d'humidité. » (Cousin III. 502). Ces mots ne signifient pas qu'il existe dans les choses rien qui ressemble à ce que nous entendons par ces mots, mais qu'il existe ce qui est requis pour que nos nerfs excitent en notre âme les sentiments de dureté etc.

– 2° goût « Selon que les parcelles « de la matière sont différentes en figures, en « grosseur, ou en mouvement elles agissent « diversement sur les extrémités des nerfs du « goût, et par leur moyen font sentir à l'âme « des sortes de goûts différents. » (Princip. IV. 190).

[1] meuvent

17

– 3° Odorat. L'explication donnée par Descartes est analogue.

– 4° – Ouïe. « Ce sens a pour objets les divers tremblements de l'air. » Ainsi Descartes cherche uniquement dans les mouvements l'explication des sensations.

– 5° – Vue. C'est le plus subtil de tous les sens. « Les nerfs de cet organe ne sont "pas mus par l'air ni par les autres corps "terrestres, mais seulement par les parties du "deuxième élément, qui, passant par les pores "de toutes les humeurs ... » (Princip. III. 195). Qu'est-ce que le deuxième élément ? – Descartes distingue trois éléments : 1° l'élément lumineux (soleil, étoiles ...) ; 2° l'élément transparent (cieux) ; 3° l'élément opaque (comètes, planètes). L'élément transparent est celui qui meut les nerfs optiques. Descartes entrevoyait que la matière pondérable ne suffit pas pour expliquer la lumière. Peut-être y a-t-il là comme un pressentiment de la théorie de l'éther.

Descartes n'attribue aux objets des sens, comme attributs propres, que des déterminations mathématiques. Tout ce qui dans la sensation se distingue de ces déterminations est un phénomène sui generis qui s'explique par l'idée de l'union de l'âme et du corps, et dont on ne doit pas chercher l'explication dans l'idée du corps seul ou de l'âme seule.

— Sens internes. — Les sens internes sont divisés par Descartes en appétits naturels qui se rapportent à notre corps (soif, faim etc), et en passions qui se rapportent à l'âme (joie, tristesse).

– appétits naturels. – Les appétits naturels sont excités en l'âme par le moyen des nerfs de l'estomac, du gosier et de toutes les autres

parties qui servent aux fonctions naturelles, par lesquelles on a de semblables appétits. (Principes IV. 190).

- Passions. — Les passions sont des perceptions confuses ou sentiments qui se rapportent à l'âme et qui sont causés par quelque mouvements des esprits. (Passions. 27). Le caractère générique des passions (à savoir d'être des perceptions confuses) les distingue des perceptions claires, actes de l'entendement pur. Les deux caractères spécifiques des passions les distinguent le premier des sens extérieurs et des appétits, le second de la volonté. Les passions tiennent d'ailleurs plus de l'entendement que de la volonté.

— Des passions en général. — Comment les passions naissent-elles dans l'âme ? - « Les images, dit Descartes, rayonnent vers la glande pinéale et la mettent en mouvement. Les esprits réfléchis de l'image ainsi formée sur la glande vont de là se rendre partie sur les nerfs qui aboutissent aux membres, partie sur ceux qui aboutissent au cœur. Le cœur, ainsi mis sous l'action du cerveau, envoie au cerveau des esprits propres à y entretenir la passion et l'image qui s'y étaient produites, c'est à dire des esprits propres à tenir ouverts les pores du cerveau qui conduisent dans les mêmes nerfs, et comme ces pores se rapportent principalement aux petits nerfs qui servent à resserrer ou élargir les orifices du cœur, cela fait que l'âme sent la passion principalement dans le cœur (Pass. 36). La passion est donc une action du cerveau sur le cœur, et une réaction du cœur sur le cerveau. C'est l'intervention du cœur dans les phénomènes psychophysiques. « Elle a pour résultat d'entretenir et de « fortifier les images du cerveau. L'esprit « est en présence d'un simple phénomène cérébral, « l'en est maître dans une certaine mesure.
«
«

Il devient impuissant quand intervient ce coeur qui est soustrait à l'action de la volonté.
— Effet des passions — Elles disposent l'âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent le corps, en sorte que le sentiment de la peur l'incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre etc.
— Pouvoir de l'âme sur les passions. — Les passions ne peuvent être directement excitées ou ôtées par l'action de la volonté, à cause du rôle que joue le coeur dans la passion. (Pass. 46). « Jusqu'à ce que « l'émotion du coeur ait cessé, les passions « demeurent présentes à notre pensée, en même « façon que les objets sensibles y sont présents, « pendant qu'ils agissent sur les organes de « nos sens. »

Mais les passions peuvent être excitées ou ôtées par la volonté indirectement « par « moyen de la représentation des choses qui « peuvent être jointes avec les passions que nous « voulons exciter, et qui sont contraires aux « passions que nous voulons rejeter. » C'est par l'idée que l'âme peut agir sur le sentiment. On diminue l'intensité de la peur en considérant les raisons de ne pas avoir peur (Pass. 45). Nous retrouvons ici une doctrine chère à Descartes : notre liberté consiste à fixer notre attention sur | ~~les~~ choses ; les idées sur lesquelles notre attention se fixe ont la propriété d'exciter des sentiments correspondants. Une passion faible laisse à la volonté sa liberté. Mais quand la passion est forte, la volonté ne peut guère sur le moment que s'empêcher de consentir aux effets. Il faut que l'émotion du sang et des esprits soit apaisée pour que l'âme puisse triompher de la passion elle-même (Pass. 46). Les anciens, i

| tel ou tel ordre de

Descartes, n'avaient pu s'expliquer ces luttes morales que par l'hypothèse de l'existence de deux parties dans l'âme, l'une supérieure (θυμος), l'autre inférieure (επιθυμια). La passion était considérée comme une spontanéité une tendance propre de l'âme; il y avait lutte entre les deux parties; la lutte était par conséquent interne. — Descartes repousse cette hypothèse de la dualité de l'âme. Il y a bien lutte, mais ~~non~~ dans l'âme seule. Elle a lieu entre deux mouvements opposés entre eux par leur direction, l'un partant du corps au moyen des esprits, l'autre partant de l'âme au moyen de la volonté. Les mouvements venus du corps se changent en représentations sensibles dont les unes n'intéressent pas le cœur, tandis que les autres émeuvent le cœur lequel réagit sur le cerveau ~~et l'âme~~ et produit la passion. Ce n'est pas qu'il y ait dans l'objet aucune convenance, aucune cause de l'affluence des esprits; mais certaines perceptions excitent dans l'âme un certain intérêt. Ce ~~sont~~ sont ~~donc~~ ces dernières perceptions qui ~~trouvent~~ s'opposent à l'action ~~un conflit avec~~ la volonté. Il y a lutte, au fond, entre l'âme et le corps. L'âme est entièrement passive dans la passion; mais elle a la faculté de rompre le lien naturel qui existe entre les émotions du cœur et certaines idées, de substituer à ces idées d'autres idées qui auront une influence sur le cœur et ainsi combattront la passion. Ce phénomène est, pour Descartes, rapproché du phénomène de la parole. L'âme perçoit des sons; elle a la faculté de lier à ces sons l'idée de certains objets, de faire de ces sons des signes. C'est d'une manière analogue que nous combattons nos passions; nous pouvons tourner nos passions vers d'autres objets et les mettre au service d'une bonne cause; ~~parce que toute passion excite en nous une idée dont nous ne sommes pas esclaves~~ (Pass-50).

- Usage des Passions. — Quant au corps, elles servent à inciter l'âme à le conserver, à consentir et contribuer aux actes qui peuvent le conserver ou le perfectionner. Il y a là une sorte de finalité. (Pass. 137).
Quant à l'âme, les passions peuvent contribuer à sa perfection et à sa joie, en tant qu'elles peuvent nous porter vers ~~à~~ des objets qui sont de vrais biens.

— Classification des Passions. — Bien que les passions varient à l'infini, avec les individus, on peut cependant les classer. Les anciens les divisaient en appetits concupiscibles et appetits irascibles. Descartes reproche à cette théorie de partager l'âme en deux parties. Ce qu'elle contient de vrai, c'est que l'âme a les facultés [de désirer &] de se fâcher ~~et de se mouvoir~~ : mais elle en a bien d'autres. On peut, en partant de l'idée générale de passion, en donner une classification plus philosophique. « La passion, dit Descartes, est une disposition de l'âme à « vouloir des choses que la nature nous repré- « sente comme utiles et à persister dans cette « volonté. C'est pourquoi, afin de les nombrer « il faut seulement examiner en combien de « diverses façons nos sens peuvent être mus « par leurs objets. » Le principe de la classification doit être cherché, non dans les choses mêmes, mais dans l'intérêt qu'elles ont pour nous. (Pass. II. 57).

Les Passions sont ou primitives ou dérivées, celles-ci n'étant que des modes de celles-là.

- Passions primitives. — Elles se déterminent en partant de l'idée de l'intérêt des choses pour nous. D'abord on peut considérer l'état de l'âme avant toute considération de convenance ou de disconvenance. Cet état

est l'admiration ou l'étonnement « Cette passion est une subite surprise de l'âme qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires. » (Pass. 70). C'est quelque chose comme le doute méthodique, l'état d'indifférence de la liberté, point de départ de la connaissance. ~~C'est le moment où l'âme, avant d'entrer en rapport avec les objets, commence à se dépouiller, et, selon l'expression de M. Misard, se place toute nue devant les objets.~~

terme du / lequel a ramené l'âme à son point de départ,

Le second état est la considération de la convenance ou de la disconvenance des objets. L'âme ressent alors de l'amour ou de la haine. « L'amour est une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables. (Pass. 79). Par le mot volonté, Descartes n'entend pas « le désir qui se rapporte à l'avenir, mais le consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime, en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre. (Pass. 80). La haine est « une émotion qui incite à vouloir être séparé des choses qu'elle estime nuisibles. (Pass. 79).

L'âme se détermine de plus en plus. Étant donnée la considération de la convenance ou disconvenance par rapport au futur, il y a désir : « C'est une agitation de l'âme causée par les esprits qui la disposent à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente lui être convenables. (Pass. 86).

Étant donnée la considération de la convenance ou de la disconvenance par rapport au présent, il y a joie ou tristesse

«La joie est une agréable émotion de l'âme
«en laquelle consiste la jouissance qu'elle
«a du bien que les impressions du cerveau
«lui représentent comme sien.» La jouissance
des choses ne consiste pas dans les choses mêmes, mais dans la disposition de l'âme : jouir des choses, ce n'est pas ~~les posséder~~ la possession, mais l'usage ~~c'est en éprouver une satisfaction~~. — La tristesse est le contraire de la joie.

Il y a donc, selon Descartes, six passions primitives ou principales : admiration, amour, haine, désir, joie, tristesse. De ces six passions, l'admiration est la seule qui ne soit ni positive ni négative. Le désir est la seule passion qui soit à la fois positive et négative. Descartes ramène ~~toujours~~ l'aversion au désir, parce que l'aversion est le désir de quelque chose, le désir du contraire de ce dont on se détourne.

— Passions dérivées. — Elles résultent des ~~jugements que nous portons sur les~~ particularités de l'objet que nous considérons.

De l'admiration dérivent l'estime ~~et~~ le mépris «selon que c'est la grandeur ou «la petitesse de l'objet que nous admirons.» l'orgueil ou l'humilité «quand c'est «nous-mêmes que nous estimons ou méprisons» (Pass. II. 82).

Il ne faut pas classer les ~~objets~~ espèces d'amour d'après les objets «On doit plutôt «distinguer s'il y a désintéressement ~~ou~~ «intérêt, si on aime les choses pour les posséder «ou pour eux-mêmes (Pass. II. 82). Il faut encore distinguer dans quelle mesure l'amour est accompagné d'estime : il devient affection, quand nous en estimons l'objet inférieur à nous ; amitié, quand nous l'estimons à l'égal de nous ; dévotion, quand nous l'estimons supérieur à nous.

pinion Descartes rattache l'espérance, la crainte, l'irrésolution, la jalousie, la lâcheté, la peur, l'émulation, le remords etc.

À la joie et à la tristesse, Descartes rattache l'envie, la pitié, etc, l'indignation, la gloire, le repentir, le regret, l'allégresse.

– Signes extérieurs. – Par l'union de l'âme et du corps s'expliquent encore les signes extérieurs des passions, tels que les jeux de physionomie, les regards, les ris, les larmes, les soupirs, les gémissements, la pâmoison etc. Tous ces signes résultent inégalement de l'action de l'âme et du coeur et à ce titre sont inégalement sous le pouvoir de la volonté.

Il ne faut pas confondre les Passions proprement dites, les sentiments qui appartiennent aux sens, avec des dispositions parallèles, qui sont des mouvements purement intellectuels et se rapportent à la seule volonté. Car il y a des plaisirs de l'entendement pur. Il y a deux sortes de joie, l'une qui dépend des sens, l'autre purement intellectuelle qui vient en nous par la seule action de l'âme, et qu'on peut dire être une agréable émotion excitée en elle-même en laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien que son entendement lui représente comme sien. » (Pass. 91. Cf. Princip. IV. 190) « Mais, lorsque l'âme est jointe au corps, cette joie purement intellectuelle ne peut guère manquer d'être unie à la joie qui est une passion. »

Cf. Lettre à la P^sse Elisabeth IX

L'Âme des Bêtes. – À la Psychologie expérimentale se rattache une question importante : celle de l'Âme des Bêtes. Les principaux textes à consulter sont : Méth. V. 4. 9 ; – Objections d'Arnault et Réponses, Cousin II. 16. 51 ; – Lettre à un seigneur, Garnier III. 81 ; – Lettre à Morus, Garnier III. 318 – Réponse de Descartes à Gassendi, Cousin VI. 339. –

D'après les principes du système, la question se pose ainsi. Une fonction psychique suppose une âme pensante ; ceci s'applique à l'imagination et au sentiment comme à l'intellection pure. La pensée peut exister sans l'imagination et le sentiment, mais non l'imagination et le sentiment sans la pensée. (Medit. VI. Cousin I. 332. Garnier IV. 112. Princip. I. 48). — Les bêtes n'auront d'âme que si elles donnent des signes de pensée ou de raison, puisque le sentiment n'est qu'un mode de la pensée. Or quel est le criterium de la raison, les marques extérieures de la pensée ? C'est : 1° l'emploi de signes ; 2° la faculté d'agir avec convenance en toutes sortes de rencontres. — Ces deux caractères ne sont pas chez les animaux. Ils ne parlent point ; ~~ar~~rangent ~~pas~~ des ~~sons~~ d'une infinité de manières pour exprimer ~~toutes~~ des ~~les~~ idées en réponse à ce qu'on leur dit ; ils ne combinent pas leurs mouvements extérieurs d'une manière indéfinie. Leurs manifestations sont en nombre déterminé. S'ils font certaines choses aussi bien que nous, ils manquent en beaucoup d'autres, et ne sont pas perfectibles. Les animaux n'ont donc pas la raison : ni l'imagination ni le sentiment : Descartes le prouve encore par des raisons à posteriori, ~~et par des raisons à priori tirées des principes mêmes du système~~. Il y ajoute une démonstration par l'absurde : si les animaux ont une âme, cette âme est immortelle ; or n'est-il pas insensé de croire à l'immortalité des huîtres, des éponges (Garnier III. 321). ~~Descartes se fait fort d'expliquer mécaniquement tout ce qu'on voit chez les bêtes~~. Il ne faut pas s'arrêter à la vague analogie entre l'homme et l'animal. Les animaux sont des automates : « Leur âme n'est autre chose que « leur sang. » (Rép. à Fromondus). Ils n'ont que la partie corporelle de l'imagination et du

on ne les voit pas
actions physiques

exactement

Donc ils ne peuvent avoir

en montrant qu'il est possible d'expliquer d'une manière mécanique tout ce qui se passe chez les animaux.

Donc

sentiment.

Cette doctrine a-t-elle une valeur absolue? On est tenté d'en douter quand on considère l'argument tiré ~~l'idée~~ de la considération de l'immortalité ~~qu'il allègue~~. Il cite sans cesse des textes de la Bible (Lévit. II. 14; Deutéronome ..). Descartes fut toujours gêné par des préoccupations théologiques: certains chapitres de Montaigne ses contemporains ~~le~~ scandalisaient. Il cherchait avant tout à assurer sa tranquillité.

Un texte prouve que Descartes ne se prononçait pas sur la réalité absolue de cette doctrine « Quoique je regarde comme une chose démontrée « qu'on ne saurait prouver qu'il y ait des pensées dans « les bêtes, je ne crois pas qu'on puisse démontrer que « le contraire ne soit pas, parce que l'esprit humain « ne peut pénétrer dans leur coeur pour savoir ce qui « s'y passe. » (Garnier III. 327; lettre à Henri Morus). Notons que Descartes se sert ici du terme précis de pensée; s'il s'agissait uniquement du sentiment (que d'ailleurs bien des textes ~~prouveraient qu'il~~ accorde aux bêtes) l'assertion ne prouverait rien; car ~~tous~~ le sentiment, pour Descartes, a deux faces, l'une corporelle, l'autre intellectuelle; on ne peut donc rien conclure de ces textes. ~~Remarquons bien~~ ~~En outre que~~ Descartes paraît ici donner seulement une règle de recherche scientifique; il ne préjuge pas ce qui est; il croit seulement que tout ce que nous offre la nature des bêtes doit être expliqué par la notion d'étendue, sans faire appel à la notion de pensée.

- Sciences pratiques: Morale. — Descartes dit dans la Préface des Principes que « la Physique est le tronc dont les branches sont la médecine, « la mécanique et la Morale. » Laissons ici de côté la médecine et la mécanique, que Descartes aborde à part. Venons à la morale.

Descartes ne traite nulle part de la morale ex professo, ~~et pour elle-même~~. D'abord il n'a pas achevé l'exposition des sciences qui, dans son système, devaient précéder la morale. De plus il pouvait craindre de traiter avec trop de détail cette science où il faut pénétrer savant

la physiologie et la médecine. « L'esprit dépend
« si fort du tempérament et de la disposition des
« organes du corps que s'il est possible de trouver
« quelque moyen qui rende communs les hommes plus
« sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici,
« je crois que c'est dans la médecine qu'on doit
« le chercher. » (Méthode VI ; Garnier T. I. p. 56).

On peut cependant trouver, dans les œuvres de Descartes, beaucoup de détails sur la morale. On peut avec lui (Lettres à Elizabeth) distinguer dans la morale deux parties :

1° la science du bonheur.

2° la science de la béatitude.

La science du bonheur est la science de la morale relative à l'union de l'âme et du corps ; la science de la béatitude est la science de la morale relative à l'âme seule, ~~à l'âme détachée~~ (considérée indépendamment) du corps, ~~à la volonté pure~~.

-1°- science du bonheur. — La doctrine psychologique de Descartes se transforme en doctrine morale. La liberté, avons-nous vu, a pouvoir de diminuer les passions, d'en changer la direction. Or tous les biens dépendent des passions. Plus un homme a de passions, plus il peut être heureux. Le bonheur est la somme des biens de l'âme unie au corps. « Au reste, dit Descartes,
« l'âme peut avoir ses plaisirs à part ; mais
« pour ceux qui lui sont communs avec le corps,
« ils dépendent entièrement des passions ; en
« sorte que les hommes qu'elles peuvent le plus émou-
« voir sont capables de goûter le plus de douceur
« en cette vie. Il est vrai qu'ils y peuvent aussi
« trouver le plus d'amertume lorsqu'ils ne
« les savent pas bien employer et que la
« fortune leur est contraire. Mais la sagesse
« est principalement utile en ce point qu'elle
« enseigne à s'en rendre tellement maître et
« à les ménager avec tant d'adresse que les
« maux qu'elles causent sont fort supportables

et n'est que la tié de la joie de tous. » (Voir des Passions. Garnier I. p. 460). Tous les biens dépendent donc des passions. La morale est l'art de les ménager. C'est une industrie qui tourne les forces ennemies en auxiliaires. Les passions sont bonnes de leur nature : nous n'avons à éviter que leur mauvais usage.

Les maximes de cette morale sont ~~ou~~ négatives & ~~ou~~ positives.

Les maximes négatives comprennent : 1° une méthode préventive, qui consiste à séparer en soi par l'habitude les mouvements du sang d'avec les idées auxquelles ils sont joints ordinairement, de manière à empêcher ces mouvements de se produire, ~~et~~ à arrêter l'action des phénomènes cérébraux sur le cœur qui réagirait et produirait ainsi les passions correspondantes ; 2°. une méthode dérivative, qui consiste à tourner son attention sur les raisons contraires aux raisons qui ont produit la passion. (Pass. 211).

Les maximes positives nous prescrivent de cultiver en nous, pour les opposer aux passions mauvaises, ~~à former~~, les passions les plus nobles, les plus ~~favorables~~ à l'empire de l'âme sur les sens, au libre exercice de la volonté. De ces vertus la plus précieuse, la plus noble, la plus favorable au développement du libre arbitre, est la générosité, ou la légitime estime de son libre arbitre et la résolution d'en bien user. C'est encore une passion, mais c'est la meilleure de ~~toutes~~ : « La générosité est un remède général contre ~~tous~~ les dérèglements des passions. » (Pass. 161).

Voilà le terme de la morale du bonheur. Par l'analyse de la générosité, Descartes nous fait pressentir une morale supérieure à celle de l'union de l'âme et du corps, et un état d'âme dans lequel l'âme se rendrait indépendante du corps. D'ailleurs, ~~La~~ ~~Cette~~ morale du bonheur, qui est une industrie, diffère grandement de la morale du discours de la méthode, que Descartes avait alors exposée seulement « par provision », mais on y esquissait en fait, déjà la morale définitive.

-2°. science de la béatitude. — L'objet de la morale du Discours de la Méthode était : -1°. de ne pas demeurer irrésolu dans ses actions ; 2°. de vivre le plus heureusement possible. — Il fallait pour cela :

-1°. obéir aux lois
-2°. être ferme dans ses actions, déterminer par la raison sa liberté qui est naturellement indifférente.
-3°. mesurer ses désirs à ce que l'on peut.

Cette morale était-elle uniquement provisoire ?

Dans une Lettre à Elizabeth du 1er Mai 1645 (Garnier III. 179), Descartes reproduit cette morale, en ~~ajoutant~~ insistant seulement sur cette idée, qu'il faut demander à sa raison le plus de lumières possible. La première maxime est assez sérieusement modifiée : il faut user de son esprit, dit Descartes, et ne pas se conformer aveuglément aux usages. Mais les principes de la morale n'ont subi aucun changement essentiel.

Loin d'être provisoire, cette morale contient les éléments de la seule morale définitive possible ; ~~Elle~~ L'objet de cette morale contient une forme et une matière. La forme est dans la parfaite résolution de la conduite ; et la matière, dans le parfait contentement de soi-même.

Comment réaliser cette double fin ? Le système voudrait que Descartes répondît : par la science parfaite. C'est par la science parfaite que l'âme passerait légitimement de l'état d'indifférence à la détermination qui est sa perfection et sa vraie liberté. Descartes recommande donc de cultiver sa raison. Mais la science parfaite n'est qu'une idée ~~ce n'est pas suffisant~~. Il faut, on agit

indéfiniment la morale ou un principe spécial, distinct de la science, de douter et suspendre son jugement. Descartes dira encore dans sa morale définitive qu'il faut suivre les opinions les plus probables » (Princip. I. 3 ; Lettre à Elisabeth. Garn. III. 179, 180. 175). « Dans « les troubles extérieurs, on peut être heureux (Garn. III. 191). (Garn. III. 199. 180). « La vertu consiste « en la résolution et la vigueur avec laquelle « on se porte à faire les choses qu'on croit être « bonnes, pourvu que cette vigueur ne vienne pas « d'opiniâtreté, mais de ce qu'on sait les avoir « autant examinées qu'on en a moralement le « pouvoir ; bien que ce qu'on fait puisse être mauvais, « on est assuré néanmoins d'avoir fait « son devoir. » Ce sont là des formules toutes kantiennes. La bonne volonté est mise au-dessus de la science (Garnier III. 176). Le libre arbitre est la chose la plus noble, la plus assurée que nous possédions. C'est dans l'usage du libre arbitre que réside le souverain bien, la béatitude. La science sert d'instrument à la liberté. La philosophie de Descartes, qui commence par un acte du libre arbitre (le doute méthodique), se termine par une sorte d'apothéose du libre arbitre.

(même)

P. Monceaux

Il faut trouver
qui ... commun

Descartes. Résumé et Conclusion.
Disciples et adversaires de Descartes.

On peut résumer la philosophie de Descartes de la manière suivante :

1° Le point de départ est l'idée de la science. La science est caractérisée par la certitude c.à.d. par l'affirmation que prononce la volonté quand elle est mise dans l'impossibilité de douter par la présence de raisons pour et l'absence de raisons contre.

2° L'état par lequel doit débuter la volonté est le doute, ou l'état d'indifférence résultant de la contradiction que rencontre la volonté lorsqu'elle commence à réfléchir sur les raisons qui l'ont jusqu'alors déterminée.

3° Le doute poussé aussi loin que possible, il reste la pensée, c.à.d. en dernière analyse la volonté prête à affirmer ou à nier selon qu'après mûr examen elle aura des raisons pour affirmer ou pour nier. Cette pensée que le doute ne peut atteindre, c'est, en dernière analyse, la volonté. La volonté est ici à l'état d'indétermination ; mais, tout

indéterminée qu'elle est, elle possède encore un
caractère qui lui donne une réalité, c'est
l'infini.

4°. Le caractère de cette volonté est l'infini,
indéterminé il est vrai,* et tout négatif.
C'est la première idée que je rencontre en moi.
Avec cet infini comme forme et l'essence
dont il ne reste l'idée abstraite,# comme
matière, je construis l'idée positive de
l'infini ou plutôt du parfait. Étant
donnée# cette idée ainsi construite, mon
entendement ne me représente que des raisons
en faveur de sa réalité et nulle raison contre.
~~infirmant cette existence~~. L'existence né-
cessaire m'apparaît comme liée immédia-
tement au concept du parfait ainsi en-
tendu; donc ma volonté affirme avec con-
fiance que le parfait existe.

5°. Tout ce qui est doit son existence au
parfait qui l'a créé librement. Donc, dans
tout ce qui est, il y a de la vérité. ~~La~~ ~~Toute~~ la question
est de distinguer le point ~~tout~~ pars où les choses
procèdent du parfait. ~~c.à.d. trouver la vérité~~ ~~C'est~~ ; ~~la~~ ~~vérité~~ ~~Dans~~
~~Dans les choses.~~ #
~~les choses~~. Donc, parmi les idées que nous
trouvons en nous, il en est que nous pou-

vons et devons prendre pour règles, ce sont les idées qui émanent directement de l'action divine. Ces idées, on les reconnaît à leur simplicité qui constitue la clarté pour l'entendement. ~~Donc~~ La science consiste à ramener aux idées simples tout ce que nous pouvons connaître.

6°: Quelles sont ces idées primitives? Elles sont au nombre de 3: L'idée de pensée; l'idée d'étendue; l'idée de l'union de l'âme et du corps ou de la pensée et de l'étendue.

7°: Toutes les fonctions psychiques proprement dites peuvent se ramener à la pensée. Nous disons: peuvent; ce serait dépasser l'esprit du cartésianisme que de dire positivement: se ramènent. Descartes le dit volontiers parce qu'il a confiance dans la véracité divine.

[marge :] en réalité — mais simplement

8°: Tous les phénomènes qui tombent sous les sens peuvent être considérés comme des modes de l'étendue; c'est la physique proprement dite qui a pour objet de le montrer.

9°: Tous les phénomènes mixtes ou sentiments

peuvent être considérés comme des modes de l'union de l'âme et du corps.

Voilà la triple forme de la science.

10°. Par cette triple science, l'esprit peut arriver, dans une mesure croissante, à tourner les choses à son avantage et aussi à posséder le bonheur ou bien de l'âme unie au corps.

11°. Mais l'esprit peut aussi viser à la perfection de l'âme seule, à une perfection plus relevée, plaçant la fin de ses actions dans l'accroissement de sa liberté et, dès lors, ne considérer la science que comme un instrument | au service de la liberté.

Quelle est la place de la métaphysique dans la philosophie de Descartes ? C'est la question que nous nous sommes posée au début. Cherchons l'unité de sa doctrine; quoique des tendances diverses s'y puissent rencontrer, cette unité est cependant très-possible à démontrer, et, pour cela, il suffira d'envisager la philosophie de Descartes d'une certaine manière; la métaphysique alors y aura sa place désignée.

5.

Il y a 3 moments à distinguer.

1° L'étude des mathématiques induit Descartes à cette question : Cette science apparaissant comme certaine (Il ne dit ~~pas~~ pas encore étant, car il trouve qu'il y aurait cercle vicieux à considérer les mathématiques comme prouvant elles-mêmes leur certitude.) S'il était possible de tout y ramener, on étendrait à toute connaissance la certitude propre aux mathématiques. Mais pour déterminer la possibilité et la valeur d'une telle réduction, il faudrait résoudre deux questions. 1° à quel titre les mathématiques sont-elles considérées comme certaines. Qui nous garantit leur stabilité ? Qui nous garantit que 2 + 3 = 5, càd. que, pendant que je considère 3 pour l'ajouter à 2, l'essence de 2 n'a pas changé ? La mémoire intervient dans cette opération qui se fait dans le temps. 2 et 3 ne sont pas pour Descartes des modes de mon ~~l'~~esprit, ce sont des vérités objectives, des objets que je considère successivement. Qu'est-ce qui m'en garantit la ~~vérité~~ stabilité ?

certaines

~~de tout temps~~

90 / 2°. – Il faudrait résoudre cette question : Peut-on affirmer que les choses doivent toutes rentrer dans les déterminations mathématiques, que toutes choses peuvent être considérées comme des modes des déterminations mathématiques. [Or ces deux questions dépassent la portée de la science. 1° Nous ne pouvons affirmer qu'une démonstration mathématique, faite à un moment, vaille pour tous les temps ; les mathématiciens le supposent sans le démontrer. Nous n'avons pas le droit, en nous ~~fondant sur les~~ bornant à la considération des mathématiques, d'affirmer leur éternité, condition de leur certitude. 2° Nous ne pouvons affirmer que tous les phénomènes peuvent être réduits à des déterminations mathématiques. Scientifiquement, nous ne pouvons l'affirmer que d'un nombre fini de phénomènes. L'~~induction~~ extension de cette possibilité à tous est tout-à-fait arbitraire. [Ainsi La science pose des questions qu'elle ne peut résoudre. Cette universalité, cette finité, dont la science a besoin, elle ne peut la garantir. D'où la nécessité

de chercher le fondement de la science et de pénétrer pour cela dans la métaphysique. ~~Voilà le sens de cette phrase du discours de la methode sur les mathématiques: (J'admirais que les mathématiques manquassent de base, je m'étonnais que, sur les mathématiques, on n'eût pas fondé ....)~~

La métaphysique va résoudre cette double question, va démontrer la légitimité et la valeur de la réduction aux mathématiques, et voici comment: L'analyse métaphysique, qui cherche le simple, ramène les 3 objets de la philosophie: Dieu, l'homme et le monde aux 3 concepts: 1° Liberté, càd. puissance infinie et excellente, — 2° Pensée, — 3° Etendue. La pensée trouve dans l'étendue un objet, et elle sait que c'est la même puissance infinie et excellente qui l'a créée elle même et qui a créé son objet. De ces conditions nous pouvons tirer: 1° la légitimité des mathématiques, 2° la légitimité de la réduction des phénomènes aux mathématiques.

objets

ces mathématiques sont se légitimer de la manière suivante. La puissance de Dieu est infinie et, comme elle est excellente, elle est immuable. Les vérités mathématiques, œuvre de cette puissance, doivent être immuables. J'ai le droit de croire que telle partie des mathématiques ne se modifie pas pendant que j'en étudie une autre, que mon entendement, avec son extrême puissance de généralisation, peut légitimement se substituer à l'imagination, laquelle ne nous donne immédiatement, par des intuitions morcelées et successives, que des ~~les~~ déterminations particulières de l'étendue. Par l'application de l'algèbre à la géométrie, je ramène une série de démonstrations à une seule ~~ligne~~. Si je voulais démontrer ~~A~~ par l'imagination, il me faudrait une série de démonstrations et quand j'arriverais à la démonstration M, ce ne serait plus que par mémoire que je pourrais concevoir les premiers anneaux de la chaîne A, B, C. Par l'entendement pur, au contraire, par l'algèbre, je ramène ~~cette~~ la série à une seule proposition

8. 9.

Descartes substitue l'entendement à l'imagination et je demande si cette substitution est légitime. L'imagination s'applique toujours à quelque chose de déterminé et fini ; c'est la faculté des objets mathématiques. ~~Et d'abord~~ d'où relèvent tout d'abord, je demande le droit de substituer à la démonstration par l'imagination une démonstration tout intellectuelle. Pour cela, il faut qu'il me soit garanti ~~pendant que je poursuis ma série de déductions que cela est la même chose, et cela ne sera garanti si l'existence de A, B, C est garantie, pendant que je poursuis la série des déductions ; et cela~~ que si je faisais avec les données de l'imagination la série des démonstrations à laquelle je substitue la démonstration de l'entendement, chacun des termes de la série demeurerait fixe pendant que je parcourrais la série entière — or cela n'est garanti que par l'existence de Dieu.

Le passage de l'imagination à l'entendement est, pour ~~moi~~ Descartes, un passage synthétique, à cause de cette différence radicale que les démonstrations de l'entendement ~~est~~ sont valables pour une infinité d'objets, tandis que celles de l'imagination sont toujours ~~bornes~~ bornées. Il faut démontrer l'équivalence de l'imagination et de l'entendement, c'est-à-dire d'une somme de choses finies et d'un infini. ~~Je la démontre en montrant que, si j'opère par l'imagination,~~ Cette démonstration est la première qui ... de l'existence de Dieu.

~~le détail des opérations résumées dans une formule de l'entendement, j'obtiens le même résultat, grâce à la permanence des objets dont se composent les vérités maîtresses. Ainsi est garantie la certitude propre aux mathématiques.~~

Reste le 2e problème : Equivalence de l'entendement et des sens. Je puis croire que l'étendue n'est pas un~~e~~ simple fantôme, puisqu'~~elle~~ elle ~~est~~ est créée par Dieu, puissance infinie et excellente, qui a pu ~~la~~ lui donner un être stable ; et, comme c'est la seule notion simple relative à un monde extérieur que la pensée trouve en soi, je puis admettre que cette notion suffit à m'expliquer tout ce qui m'est donné comme extérieur : le soleil de l'astronome est tiré de notions innées en moi ; le soleil du vulgaire des données des sens. De quel droit considérer celui qui vient du dedans comme constituant ~~constituant~~ tout ce qui est vrai et réel dans la conception qui vient du dehors ? C'est encore parce que c'est la même puissance infinie et excellente qui a fait les sens et qui a fait

l'entendement. Les trois puissances de mon âme se connaissent par l'unité de cause. Elles sont des branches d'un même tronc.

Entendement Imagination & Sens,

Résumé de la Métaphysique. — On peut considérer les mathématiques et la physique à deux points de vue : objet et facultés. Pour les mathématiques, 2 objets : d'une part, l'objet purement intellectuel, d'une généralité infinie; d'autre part, un objet particulier. Il s'agit de considérer l'objet général comme le substitut de l'objet particulier. C'est le problème de l'induction ; je ne sais pas si le particulier se conforme toujours à cette vérité éternelle. Pour les facultés, la faculté qui conçoit l'objet universel, c'est l'entendement ; la faculté qui conçoit l'objet particulier, c'est l'imagination. L'harmonie des deux objets, des deux facultés est prouvée par l'unité de la source, Dieu, source commune de l'être et du connaître, des deux modes de l'être, des deux modes de connaissance. Lequel de ces deux modes

806/ est le plus relevé ? Pour l'être, c'est l'objet universel. Pour la connaissance c'est l'entendement. — Conclusion : l'objet universel (algèbre) peut se substituer au particulier (géométrie), l'entendement à l'imagination.

Pour le 2e problème, il y a encore 2 éléments. Au point de vue de l'objet, l'étendue et les qualités sensibles. Au point de vue de la connaissance, l'entendement et les sens. Ces deux formes de l'être, ces deux facultés de connaître émanent d'une source commune, de ce premier principe infini et excellent. Donc, il y a harmonie entre ces deux formes de l'être, entre ces deux formes de la connaissance. Je dois, en second lieu, ramener l'inférieur au supérieur ; l'étendue se substitue donc aux qualités sensibles et l'entendement a droit de se substituer aux sens.

<u>3e</u> moment. — Ainsi se trouve fondée la physique scientifique. S'appuyant sur les démonstrations a priori de la

13.

De la métaphysique la science peut :
1° affirmer que les mathématiques de l'entendement sont l'équivalent des mathématiques de l'imagination et, par conséquent, chercher avec sécurité les moyens de donner aux formules ~~résultats de l'imagination~~ une généralité sans limites ; ~~permet à l'entendement de briser le cadre de l'imagination et, usant de ce droit, de viser aux choses les plus générales.~~ 2° Je puis affirmer que la physique mathématique est l'équivalent légitime de la physique sensible. Par conséquent, j'ai le droit de considérer la physique sensible par un seul côté, celui ~~uniquement~~ par où elle comporte l'application des mathématiques. J'y verrai uniquement des modes de l'étendue et, en faisant cette opération, où il semble que la réalité va m'échapper, je suis sûr d'épuiser par là toute la réalité des phénomènes sensibles.

Voilà les rapports que, dans la pensée

de Descartes il y a entre la métaphysique et la science 1° La métaphysique est le véritable fondement légitime des mathématiques tendant aux démonstrations les plus générales. 2° Elle légitime l'application des mathématiques à la physique.

Les directions philosophiques déterminées par Descartes devraient être à présent montrées. La pensée, ~~complète~~ infinie en quelque sorte, est susceptible de ~~nombreuses~~ plusieurs déterminations. La philosophie de Descartes est très-vaste, et les Cartésiens | immédiats sont loin d'avoir développé toutes les tendances qui s'y trouvent. Ils en ont même souvent négligé les tendances essentielles.

On peut ramener ces tendances à trois:

1° Réduction des qualités sensibles au mouvement ou mécanisme (monde)

2° Réd. du mouvement aux idées ou idéalisme (homme)

3° Réd. des idées à la liberté ou philosophie de la liberté (Dieu)

15.

De ces 3 tendances,
la 1ère seule, d'abord, est vue nettement.
la 2e, peu vue, réapparaît avec Kant
et cette fois devient dominante. Enfin,
la 3e n'a pas été ~~apparaît~~ ~~être~~ vue ~~que~~ au 17e siècle.
chez Kant, elle paraît déjà et chez
M. Secretan, elle devient ~~il y a~~ la philosophie
de Descartes.

—

A Descartes succèdent tout d'abord des
philosophes plus ou moins éclectiques,
faisant effort pour poursuivre ~~deviner~~ les conséquences
de Descartes: tout cela, sans résultats
considérables, mais préparant de nouveaux
systèmes. Il faut distinguer 3 catégories:
1. Disciples ~~plus~~ ou moins fidèles,
2. Adversaires,
3. Continuateurs préparant des doctrines
nouvelles.

I. Arnaud, Pascal, Nicole Bossuet et
Fenelon.

Arnauld. (de Paris 1612-1694) plus
théologien que philosophe. Logique de

Port-Royal 1662. Dans cet ouvrage il a en vue surtout de former le jugement, c.à.d. le discernement du vrai d'avec le faux. Il combat la théorie des idées intermédiaires entre l'esprit et les choses, préludant aux doctrines de Dugald-Stewart. En particulier, il attaque l'application faite de la théorie des idées par Malebranche | de la vision en Dieu; il fait résulter toutes nos idées du travail intérieur de l'esprit (comparaison et raisonnement.)

| dans sa Doctrine

Pascal (1623-1662). Mr Bouillier le range parmi les adversaires: il faut s'entendre. C'est plutôt ~~…~~ comme théologien que comme | adversaire. Comme philosophe, il distingue deux organes de créance: entendement et volonté, assigne à l'entendement la science, à la volonté la philosophie pratique. Ses opuscules logiques sont très-cartésiens. Mais, chrétien janséniste avant tout, dans ses idées sur la destinée humaine, il considère l'homme livré à lui

| philosophe qu'il

comme n'étant qu'un tissu de contra-dictions ; de sorte qu'en philosophie le scepticisme est le vrai. Mais la volonté trouve dans des raisons surnaturelles les motifs d'une créance à laquelle ce scep-ticisme même vient concourir en laissant l'homme sans règle. Il y a là ~~de grands~~ rapports avec le Cartésianisme. Mais Des-cartes n'aurait jamais accepté que la volonté [humaine] ~~peut~~ aller contre l'entendement.

Nicole (1625-1695.) est seulement un moraliste fin et persuasif. "Essais de morale" (~~1671~~ 1671 - ~~1714~~ 1694.) "Des moyens de con-server la paix avec les hommes." Il a contribué à la Logique de P. R. dont il écrivit le discours préliminaire, où il est dit que ce qui est le plus estimable, c'est le bon sens, la justesse de l'esprit discernant le vrai du faux ~~bel~~ bien est cartésien. ~~Mais~~ Il donne ~~plus~~ moins de valeur au raisonnement proprement dit qu'à l'~~intuition~~ invention des prémisses.

Bossuet (1627-1704). Traité de

[marginal notes: "[...] suprême des [...]", "humaine"]

la connaissance de Dieu et de soi-même. (1670) et Logique. Sa philosophie est cartésienne en général (mélange d'éléments thomistes ; théorie des facultés, existence de Dieu, différence de l'homme et de la bête.)

A. Théorie des facultés. Il y a dans l'âme 2 régions, l'une supérieure à l'autre : la région des opérations sensitives ; la région des opérations intellectuelles (I, 7.) Dans chaque région, 2 facultés : perception et appétit (I, 19.) Dans la vie sensitive, la perception | se fait : 1° par les sens, 2° par l'imagination ou continuation de la perception en l'absence de l'objet. L'appétit consiste dans les passions lesquelles sont des mouvements de l'âme naissant du plaisir et se ramenant tous à l'amour, ou passion de s'unir à quelque chose. Dans la vie intellectuelle, la perception | se fait 1° par l'entendement qui est dans la vie intellectuelle ce que sont les sens dans la vie sensitive. 2°. par la mémoire, pendant de l'imagination. L'appétit consiste dans la volonté,

pendant des passions. C'est l'action par laquelle nous poursuivons le bien, fuyons le mal et choisissons les moyens pour parvenir à l'un et éviter l'autre. A l'égard des biens particuliers, nous avons le libre arbitre mais nous sommes déterminés par notre nature à vouloir le bien en général (p 18)

B. Existence de Dieu. – Elle est prouvée par des arguments dont 2 ne sont pas de Descartes. 1° L'argument thomiste de la finalité, reposant sur l'absence de l'idée d'une finalité inconsciente. Il y a dans la nature de la finalité. Or, la finalité suppose une intelligence ~~extérieure~~ consciente. Cet argument est ébranlé par l'hypothèse d'une finalité inconsciente. – 2° L'argument des vérités éternelles, propre à Bossuet. Toute vérité suppose un sujet où elle soit parfaitement entendue, càd. un sujet doué d'un entendement proportionné à cette vérité. Or, il existe des vérités éternelles. Donc, il existe un être doué d'un entendement éternel. Cet argument, qu'on appelle platonicien,

ne l'est ~~pas du tout~~ que par un côté. Dans Platon, l'entendement dérive des idées ; c'est une puissance inférieure, par conséquent, aux idées. Ici, au contraire, l'objet, la chose suppose une puissance qui est considérée comme condition de l'idée. Cet argument prend un caractère un peu panthéistique par l'identification de ces vérités avec Dieu lui-même. Descartes s'était abstenu de cela. Il en avait fait des créatures de Dieu au même titre que le reste. Ainsi, Bossuet admet que l'homme voit en Dieu les vérités éternelles. — 3° L'argument tiré de l'idée du parfait. ~~Le parfait~~ L'imparfait est ~~plutôt~~ considéré comme la diminution du parfait. C'est encore une formule panthéistique. Bossuet n'a pas calculé les conséquences. Il est plus théologien que philosophe.

C. — Différence entre l'homme et la bête. — Bossuet distingue entre agir convenablement et entendre cette convenance. Il rapporte à Dieu l'art que les animaux manifestent, mais incline avec St Thomas à leur donner

une âme sensitive.

Fénelon (1651-1715.) Traité de l'Existence de Dieu et de ses attributs. - Mélange des doctrines Cartésiennes et de croyances théologiques. Tendance panthéistique plus marquée que dans Bossuet. Ma raison est celle de Dieu. Il va jusqu'à dire que Dieu est tout ce qu'il y a de réel, de positif dans l'esprit, dans le corps et dans tout ce qu'il y a de possible. (II, 5)

II. Adversaires : Gassendi et Huet.

Gassendi (1592-1655.) Astronome, physicien et philosophe. Syntagma philosophicum. - Il distingue, en érudit, la véritable doctrine d'Epicure de celle qu'on lui attribue et cherche l'évidence non dans l'intellection pure, mais dans les sens. C'est un des pères de la philosophie sensualiste moderne. Il exclut seulement dans ses théories Epicuriennes tout ce qui blesse la morale catholique.

Huet. (1630-1721.) a écrit : Censure de

la philosophie cartésienne. Il ~~Huet~~ empiriste et sceptique, Il a aussi donné ~~et~~ un traité de la faiblesse de l'esprit humain, où, comme Pascal, mais sans cette lutte intérieure qui vient chez Pascal du culte persistant ~~non arraché encore~~ de la raison, il met un pyrrhonisme absolu au service de la foi.

III. Continuateurs de Descartes.

Clauberg. de Solingen (1622-1655.) fut un ~~continuateur de Descartes~~. commentateur de Descartes, mais il poursuit certaines ~~jusqu'à ses dernières~~ conséquences) du système. "De Conjunctura animæ et corporis humani". "Exercitationes de cognitione Dei et nostri". Par lui, la métaphysique cartésienne prend un autre aspect. Elle n'était chez Descartes qu'un moyen. Pour ~~Il~~ expliquer l'union de l'âme et du corps, Clauberg ~~Il~~ se demande comment l'âme, qui ne se meut pas, peut mouvoir le corps, et comment le corps, qui ne pense pas, fait penser l'âme. Il maintient l'action de l'âme, mais n'y voit qu'une cause morale, la cause à l'occasion de laquelle

Dieu meut le corps. De son côté, le corps n'agit pas directement, et ses mouvements ne sont que des causes procatarctiques, immédiatement concomitantes des idées qui s'éveillent dans l'âme parcequ'elles y sont innées. Il exagère ~~l'~~ cette idée de Descartes, que créer et conserver sont le même chose. Il en conclut que toutes choses dans le monde, ne sont que l'action de Dieu. Nous sommes moins encore par rapport à Dieu que nos pensées par rapport à nous. Ainsi, cette doctrine se rapproche des causes occasionnelles de Malebranche et du spinosisme.

Geulincx d'Anvers (1625-1669.) Professeur à Louvain et à Leyde "Γνῶθι σεαυτόν, sive Ethica". "Metaphysica vera et ad mentem peripateticorum." En morale, il se propose de compléter le cartésianisme par l'introduction de doctrines chrétiennes. ~~L'~~ ~~amour~~ La vertu, selon lui, c'est l'amour non de Dieu, à qui nous obéissons nécessairement, mais de la raison ou de l'ordre, et, par là, il ~~se~~ ~~propose~~ prépare la.

Doctrine morale de Malebranche. Il insiste sur l'humilité ou abandon de nous-mêmes, qui nous ~~sort~~ tire de nous pour nous élever à Dieu. Pour l'union de l'âme et du corps, Geulincx estime qu'il faut l'action divine. L'efficace n'appartient qu'à Dieu. « Impossibile est ~~it~~ ut is faciat qui nescit quomodo fiat. » Or, l'âme ignore comment elle meut le corps. Donc ce n'est pas elle qui le meut. Théorie de la connaissance : Geulincx estime que nous ne voyons pas le monde en lui-même, mais en Dieu, par une force propre à Dieu. [Dieu est une cause universelle et immanente. Les corps particuliers sont les modes du corps en soi, lequel est indivisible, et les esprits particuliers des modes de l'esprit universel.

P. Morillot

XIXe Leçon.

Spinoza. Sa vie et ses ouvrages. La Méthode.

Dans l'évolution de la philosophie cartésienne l'occasionalisme de Malebranche semble former la transition entre le dualisme des substances (Descartes), et le monisme de la Substance ne laissant subsister ~~que~~ le dualisme que pour les attributs (Spinoza). Aussi certains historiens, Kuno-Fischer entr'autres, mettent-ils ~~logiquement~~ Malebranche avant Spinoza. Nous nous en tenons, quant à nous, ~~seulement~~ au point de vue historique, sans trancher la question de l'évolution philosophique : et les dates ne nous laissent pas l'embarras du choix. Les principales idées de Spinoza étaient déjà mûres dans ~~venues~~ ~~de~~ à son esprit dès 1661. Deux ouvrages, le De Deo et le de [intellectus] Emendatione nous le prouvent. Ce n'est que de 1664 à 1674 que Malebranche médite les écrits de Descartes, et de 1675 à 1712 qu'il publie La Recherche de la Vérité

Sources de la Biographie de Spinoza.

Les sources principales de la Biographie de Spinoza sont ;

– Ses ouvrages et ses lettres.
– Biographie par Jean Colerus, pasteur luthérien en Hollande, 1705, traduite en français à La Haye en 1706. Le titre est : Vie de Benoist Spinoza. Colerus est un homme de bonne foi, et ses éloges ont un grand prix.
– Kortholt. De tribus impostoribus magnis (Herbert of ~~Schawbury~~ Cherbury, Hobbes, Spinoza), à Hambourg. 1700.
– Lucas, médecin à la Haye, ami de Spinoza. Amsterdam, 1719 Vie et Esprit de Benoist Spinoza
– Bayle Dictionnaire
– le P. Lami, Bénédictin, et le Comte de Boulainvilliers : Réfutation des erreurs de Benoist de Spinoza. ~~par Fénelon~~ Bruxelles 1731 — M. de Fénelon,
– ~~Jean~~ van Vloten Baruch d'Espinoza, zijn leven en schriften. Amsterdam 1862
– Bouillier. Histoire de la Phil. Cartés. 1er vol.
– Kuno-Fischer, 1er volume (2e partie)

—

Biographie de Spinoza

Baruch d'Espinoza naquit à Amsterdam le 24 novembre 1632 de l'une des familles juives, qui, pour échapper aux persécutions dont les Juifs étaient l'objet en Portugal, ~~émigra~~ émigrèrent en Hollande ; il reçut

la première instruction du célèbre talmudiste Saül Levi Mortéira, étudia les écrits de Maimonide, dont il fait grand cas, ceux de Gersonide qui confinent à l'averroïsme, ainsi que plusieurs doctrines du moyen âge. Il étudia aussi la Kabbale, mais il en parle peu et la trouve obscure. Pour apprendre le latin il s'adresse à Van den Enden, médecin érudit, qui tenait école à Amsterdam. Ce professeur lui enseigna en outre la physique, les mathématiques, la philosophie de Descartes, et lui révéla sa propre vocation philosophique. Spinoza applique à l'Écriture cette maxime cartésienne, qu'il ne faut recevoir pour vrai que ce qui paraît évidemment être tel, et il en conclut que mainte doctrine de l'Écriture ne peut être vraie pour un homme sensé. Le 6 août 1656 il est excommunié par les rabbins pour ses hérésies (hæreses horribiles).

De 1656 à 1661 Spinoza, occupé du développement du cartésianisme et de sa philosophie propre, habite près d'Amsterdam, chez un ami, professant les opinions de la secte arménienne (secte qui n'admettait pas l'addition du filioque dans la procession du Saint-Esprit, tendances émanationnistes), puis il habita à Rhynsbourg, siège principal de la secte des Collégiens, où chacun pouvait prier en liberté, expliquer l'Écriture etc. (1661-1664)

De 1664 à 1669 il habite à Voorburg, près de la Haye ~~La Haye Leyde~~, puis à la Haye même ~~Leyde~~, chez la veuve Van Velden, après 1671 chez le peintre Van den Spyck, jusqu'à sa mort qui eut lieu le 21 février 1677.

Il gagnait sa vie en taillant des verres de lunettes d'approche : art professé avec prédilection par les Cartésiens, à l'exemple du maître. Cette occupation contribua probablement à abréger sa vie : il avait la poitrine délicate, et, en aspirant la poussière de verre, il contracta une phthisie, dont il mourut.

Mais il put ainsi garder son indépendance. En 1673, Charles-Louis, électeur Palatin, lui offre une chaire à la faculté de Heidelberg : Spinoza refuse pour être plus sûr de sa liberté et de sa tranquillité. Dans la méditation il trouva l'indépendance et la joie ; il avait un grand désintéressement, absence de besoins, amour de la solitude, franchise et droiture tels sont les principaux traits de son caractère.

Il est difficile de déterminer avec précision l'ordre de ses ouvrages. — Ordre dans lequel ont été composés les ouvrages de Spinoza

1° Compendium grammatices linguae hebraeae.

2° Tractatus de Deo et homine, ejusque felicitate. Il y a trois parties 1° le traité lui-même, 2° les deux dialogues ; 3° un appendice.

Les dialogues ont un caractère mystique et oriental : le premier invoque l'autorité de Bruno ; ils sont antérieurs au traité lui-même le traité est de 1655 ou 1661 ; le supplément est de 1661. On y trouve une ébauche du système de l'Éthique ; il manifeste à côté de l'influence religieuse, l'influence cartésienne, et vraisemblablement l'influence de la considération des difficultés que présente le système de ~~Gelings~~ Geulincx.

M. Janet (1878) a donné une traduction de ce traité ; il remarque qu'il n'est pas écrit sous la forme géométrique, ce qui détruit l'opinion banale, que, dans Spinoza, la méthode a fait le système ; il ne commence pas non plus, comme l'Éthique, par la théorie de la substance ; le spinozisme n'est donc pas là tout entier ; il a été conçu d'un seul jet et a priori : Spinoza en a cherché ensuite la démonstration. L'opinion de M. Janet est vraie au fond, mais trop absolue dans la forme ; on doit admettre une harmonie intime entre le système et la methode ; on doit admettre une forte réaction de la méthode sur le système. Le traité De intellectus emendatione date de 1655 environ, et ~~parle aussi de~~ contient déjà les principes ? ~~sa~~ la méthode spinoziste ; Spinoza avait donc déjà l'idée de sa méthode ~~: ses idées existaient peut-être déjà sous forme géométrique dans son esprit.~~

Le principe que Dieu existe et rassemble en lui toute réalité est déjà dans le traité la preuve

322.

qu'il n'y a qu'une substance, Dieu, et deux attributs, l'étendue et la pensée. Donc l'opinion commune n'est pas aussi entièrement fausse que le prétend M Janet. Il y a une harmonie réelle entre la méthode & le système.

3º Tractatus theologico-politicus, ébauché entre 1657 et 1661, et achevé entre 1665 et 1670. Il montre le point qui le sépare de l'Eglise; il n'admet pas que la religion soit un système de connaissance. A la philosophie fondée sur la religion naturelle, il appartient de fonder et de constituer la science. A la Religion qui s'adresse à la foi, il appartient seulement de produire la piété (Saisset, II, 238); la foi n'a pas le droit d'imposer ses dogmes à la science: la foi se rapporte à la disposition intérieure du cœur et non à l'intelligence: la liberté de parler et de penser doit être garantie au philosophe. A l'interprétation théologique de la Bible, Spinoza, qui la considère comme un livre d'histoire, substitue l'exégèse critique.

4º Tractatus de intellectus emendatione 1677. écrit entre 1665 ou 1666 et 1671; demeuré inachevé. Amsterdam 1677 Il y a des principes qui se retrouvent dans l'Ethique: c'est l'un des ouvrages les plus anciens de Spinoza: car c'est le pendant du Discours de la méthode et des Méditations. L'opinion de Kuno-Fischer peut être vraie: mais elle a peu d'importance;

dit Kuno Fischer

les principes de l'Éthique apparaissent fort nettement.
5° Renati Descartes principia philosophiæ more geometrico demonstrata : accesserunt cogitata philosophica. Amsterdam 1663.
Spinoza n'y expose pas sa propre doctrine : mais il n'est pas purement cartésien ; il commence à s'en séparer nettement ; il laisse voir les différences touchant la nature de la volonté et de l'esprit de l'homme.
6° Ethica more geometrico demonstrata, œuvre posthume 1677, publiée peu après sa mort. C'est l'œuvre capitale de Spinoza.
5 parties :
- De Dieu
- De la nature et de l'origine de l'âme
- De l'origine et de la nature des passions
- De la servitude humaine
- De la liberté humaine.

7° Tractatus politicus 1677. Œuvre posthume.
Spinoza s'y rapproche de Hobbes pour les principes, voyant comme lui dans l'état de nature un état de guerre : mais il en tire des conclusions différentes, et professe, à l'encontre de Hobbes, une haine violente du despotisme.
8° Epistolæ adressées à Oldenburg, Simon Vries, Louis Meyer, et Blyenbergh
9° Ouvrages perdus ou détruits par Spinoza lui-même.
La suite de ces ouvrages ne montre pas comment s'est formé le système, et en particulier les

rapports du spinozisme et du cartésianisme, et comment Spinoza a passé de l'un à l'autre. Dès le Traité théologico-politique & le De emendatione on voit apparaître la pensée religieuse qui le sépare de l'Eglise et la pensée métaphysique qui le sépare de Descartes.
L'éthique a été commencée vers l'époque où Spinoza terminait le De Deo, et le De intell. emend.

Éditions des ouvrages de Spinoza. Traductions françaises. Bibliographie.

Trois éditions de Spinoza:
- Paulus. Jena 1802-1803.
- Gfroerer, Stuttgard, 1830
- Bruder, Leipzig, 1843-1846.

Aux ouvrages contenus dans ces éditions s'ajoutent des ouvrages retrouvés et publiés par Böhmer en 1852 et Van Vloten en 1862: tractatus de Deo et homine; tractatulus de Iride; quelques lettres.

Il existe deux traductions françaises de Spinoza: celle de Saisset 1842 et 1872, celle de Prat en 1863. M. Janet en 1878 a traduit le Traité de Dieu, de l'homme et de la béatitude (il faudrait dire de sa béatitude, pour être exact.)

Il existe un nombre considérable d'ouvrages sur Spinoza, en Allemagne surtout. Voici les principaux:

- Jacobi Uber die Lehre des Spinoza in Briefen an Mendelssohn 1785.

— Mendelssohn : aux amis de Lessing. Dieu, dialogue sur le système de Spinoza

— Siegwart. Der Spinozismus historisch und philosophisch ~~Erleutert~~ erläutert (1839).

— Trendelenburg, ~~Spinoza et la naturalisme contemporain 1866~~ Historische Beiträge zur Philosophie, 1855. Volume 2 et 3

— Nourrisson. Spinoza et le naturalisme contemporain 1866

— Janet, Revue des Deux-Mondes tome 70, 1867.

— Avenarius, über die beiden ersten phasen des spinozischen pantheismus : rapport entre elles, étude sur l'ordre chronologique des ouvrages de Spinoza 1868.

— Misses. Spinoza et la Kabbale. Dans la ~~Revue de~~ Zeitschr. f. exacte Philosophie ~~scientifique~~ : tome VIII. 1869. pages 359 à 369. (conception cabbalistique de Dieu).

— Pollock : Philosophie of Spinoza : Dans la revue intitulée : Mind. Avril 1878. Il nie l'influence de Descartes, et n'admet que les influences juives.

— Voir Bouillier, Saisset, Kuno Fischer, etc.

Dans l'exposition même du contenu des ouvrages de Spinoza, peut-on constater s'il y a eu un progrès ou une évolution dans l'histoire de sa philosophie ? C'est ce que

[margin:] ...t le système de Spinoza est ...centré dans l'Ethique.

soutiennent Avenarius et d'autres. Avenarius classe ainsi les ouvrages de Spinoza.

1° Dialogues 1651
2° De Deo 1654-1655
3° De Emendatione 1655-1656
4° Théolog. polit. 1657-1661
5° Appendix au De Deo 1661

Partant de cet ordre, il distingue trois phases :
1° une phase naturaliste
2° une phase théistique
3° une phase panthéistique.

C'est une opinion intéressante, mais en somme peu importante. Les ouvrages antérieurs à l'Ethique en sont certainement la préparation : d'autre part on y trouve les principes mêmes de l'éthique ; et l'éthique est un ouvrage achevé sauf peut-être sur la question du passage de l'infini substance et intensif à l'infini extensif des modes : Spinoza nous donne l'Ethique comme l'exposition complète et définitive de sa philosophie : or nous nous proposons de la considérer sous sa forme achevée. Nous ne considérerions différentes phases que si l'auteur s'était appesanti sur elles : mais ce n'est [pas le cas ici] ~~que la préparation de la phase définitive~~ (Dans Schelling, dans Fichte on peut reconnaître plusieurs philosophies : dans Spinoza, ce [qui précède l'Ethique en est] ~~n'est~~ ~~que~~ la préparation ~~du système de l'auteur~~).

Nous ferons donc graviter autour de l'éthique

l'exposition de toute la philosophie de Spinoza.

Objet du Système.

Quel en est l'objet ? quelle en est l'idée directrice ? quel est le motif principal, le ressort de sa pensée philosophique ? Kuno Fischer (I, 2, 68) remarque que Descartes commence son Discours de la méthode et ses Méditations par cette ~~phrase~~ pensée : « J'ai tenu pour vraie jusqu'ici mainte opinion que je vois aujourd'hui être fausse. » De même Spinoza ouvre son De Intell. Emend par : « J'ai tenu pour bonnes jusqu'ici maintes choses que je vois aujourd'hui être vaines et futiles. » L'analogie est frappante, et la différence aussi. Descartes cherchait la certitude : Spinoza cherche le bien, le bonheur, la béatitude. Le titre même d'Ethique donne raison à Kuno-Fischer. – On peut aller plus loin. Si l'on considère la vie de Spinoza, le ton de son ouvrage (theologico-politicus surtout), et les deux grands doctrines de l'Ethique (Dieu est tout, et la béatitude consiste dans l'amour de Dieu), on verra que le motif n'est pas seulement éthique, mais religieux. Notons ici l'originalité singulière de Spinoza : ~~cette~~ cet homme qui a l'âme profondément religieuse mais qui est en même temps cartésien, et qui ne veut admettre que ce que la lumière naturelle lui présentera comme évident, prétend satisfaire pleinement son sentiment religieux au moyen d'une philosophie rigoureusement conforme aux principes de la méthode cartésienne, en éliminant tout surnaturel, et toute transcendance.

| cette idée

Car il y a deux éléments dans la religion : le sentiment et l'objet. D'ordinaire au sentiment, correspond la croyance à un objet surnaturel, et à la négation de l'objet surnaturel, correspond l'absence de sentiment religieux. Spinoza a poussé aussi loin que possible le sentiment religieux tout en restant à un point de vue purement rationnel : c'est la première grande tentative d'une religion philosophique; pour la première fois l'esprit humain veut fondre ensemble religion et philosophie sans rien sacrifier de l'une et de l'autre. ?

Influence de l'Éducation Juive de Spinoza sur son système.

Quelles sont les origines et les caractères généraux de la philosophie de Spinoza ? D'abord il semble permis de rattacher à l'instinct pratique de sa race le but qu'il assigne à la spéculation en général. La spéculation doit nous servir à posséder le vrai bien dès maintenant. En ce qui concerne la manière dont il conçoit la religion et ses rapports avec la philosophie, il semble qu'ici encore il faille attribuer une influence importante à son éducation juive; il s'agissait de concilier le sentiment religieux avec une philosophie cartésienne. M. Cohen (le Pharisaïsme, 1877. Introduction) dit que le pharisaïsme est le vrai précurseur de ceux qui plus tard ont fondé sur la raison pure l'édifice de leurs croyances. D'une manière générale, la religion juive est celle qui demande le moins de sacrifices à la Raison. La multitude des pratiques ne doit pas nous tromper : il n'y a pas de religion qui ait moins de dogmes obligatoires :

Dieu est un, et Dieu est grand : voilà tout le dogme formel. L'immortalité n'est même pas, à proprement parler, un dogme. Nous reconnaitrons donc que l'éducation religieuse de Spinoza lui rendait plus facile qu'à un chrétien la conciliation et la fusion de la religion et de la philosophie. |Le sentiment religieux reste la fin : la philosophie est le moyen.

| Dans cette conciliation

La Méthode.

Quelle méthode adopte Spinoza ? « La cause de la poursuite des faux biens est la maladie de l'entendement, qui prend le faux pour le vrai ; ..... il faut guérir l'entendement ...; et le disposer de manière ~~à ce~~ qu'il voie quelle est notre fin, et qu'il nous soit possible de l'atteindre ... » Cette recherche contient 3 parties.

1° Détermination psychologique des différents modes de perceptions sur la foi desquels nous affirmons et nous nions.

| Supérieur de la

2° Détermination de l'usage qu'il faut faire des modes |de connaissance ~~supérieure~~ pour connaitre par ce moyen les choses que nous avons besoin de connaitre c.à d. les éléments de la Méthode.

3° Idée de l'Application de cette méthode.

Les différents modes de Perception.

– Quels ~~degrés~~ sont les degrés de la connaissance, ~~et~~ les modes de la perception ?

1° Perception acquise par ouïdire, au moyen de quelques signes que chacun appelle comme il lui plait : ainsi le jour de ma naissance.

2° Expérience non réglée par l'entendement ; on a seulement éprouvé que tel fait se passe d'ordinaire ainsi : par exemple, je dois mourir.

3° Conclusion raisonnée, mais tirée de raisons autres que ~~de~~ la vertu, ~~de~~ l'essence elle-même, ou ~~de~~ la ~~cause~~ immédiate de la chose ; tirée d'un fait ou ~~d'une~~ de principes abstraits : quand on reconnaît une cause dans un certain effet, ou quand on tire une conclusion de quelque fait général constamment accompagné de certaines propriétés (Ainsi, de la sensation, on conclut à l'union de l'âme et du corps ; mais quelle est la nature de cette sensation, de cette union, nous ne le savons pas ; pour la vue, je sais une même chose vue de près ou de loin a de différentes grandeurs : j'en conclus que le soleil est plus grand qu'il ne paraît.)

4° Perception qui fait saisir la chose soit par la seule vertu de son essence, soit par sa cause immédiate (De ce qu'on connaît l'essence de l'Âme, on sait qu'elle est unie au corps ; ou bien encore ~~ou~~ $2 + 3 = 5$)

Soient 3 nombres donnés, et un 4e à chercher, qui soit au 3e comme le 2e est au 1er. Le premier degré de la connaissance est celui des marchands qui se rappellent l'opération empirique qu'ils ont apprise de leur maître ; le 2e degré, c'est l'induction empirique : je considère un cas où le problème est évidemment résolu : $\frac{2}{3} = \frac{4}{6}$, par exemple ; je trouve expérimentalement que si je multiplie les moyens termes, le produit divisé par le premier terme donne le 4e : $\frac{3 \times 4}{2} = 6$; j'en conclus que cette opération est bonne pour tous les cas analogues.

$\left(\frac{2}{\ } \; \frac{3\times 4}{2} = 6\right)$

Le troisième degré de connaissance, ce sont les mathématiques partant de cette proposition d'Euclide que le produit des extrêmes est égal au produit des moyens; elles appliquent ce principe par déduction abstraite à un cas donné : le mathématicien ne voit pas d'une manière adéquate la proportionnalité des nombres donnés. Le quatrième degré consiste à voir la chose non par la vertu de la proposition d'Euclide, mais par intuition, sans aucune opération; c'est la négation d'un principe cartésien, à savoir l'intervention nécessaire du temps dans la déduction même géométrique. Ici on admet que 2+3=5 peut faire l'objet d'une intuition éternelle supérieure au temps.

De ces 4 degrés le premier ne donne qu'une connaissance incertaine : il faut le rejeter; le second ne saisit les choses que par leurs accidents : il faut le rejeter; le 3e et le 4e seuls nous donnent les raisons des choses le 3e nous donne l'idée de la chose, mais ne satisfait pas complètement l'esprit, il ne donne pas la raison immédiate, il ne fait pas voir la chose dans sa cause; le quatrième donne l'essence adéquate de la chose, sous une forme infaillible, sub formâ æternitatis.

(également le)

Les Éléments de la méthode.

Le problème de la méthode comprend trois questions principales : 1° vérité et certitude 2° forme générale de la méthode, 3° point de départ du système.

1° La vérité ne vient pas de la conformité des idées à des choses existant en dehors : car en dehors nos idées n'ont aucun fondement sur lequel elles aient à s'appuyer (voir la thèse de M. Brochard); l'idée

est vraie, si elle est adéquate, et elle est adéquate quand elle est rattachée par un lien de nécessité à la série totale des idées : ce qui revient à dire, quand elle est absolument positive, absolument simple, conçue sous la forme de l'infini et de l'éternel ; l'idée fausse n'est qu'une conséquence detachée de ses prémisses (Ethique II, 28), et considérée en elle-même ; c'est la partie prise pour le tout. Il y a entre le vrai et le faux la même différence qu'entre l'imagination et l'entendement : l'imagination ne nous présente que des représentations limitées : l'ignorance où nous sommes de ces limites et la forme d'infini que nous portons en nous nous induisent à appliquer cette forme d'infini aux idées finies que nous propose l'imagination : nous ignorons que ce n'est qu'une partie, et nous la prenons pour un tout.

2°. ~~La~~ Il n'y a point de distinction réelle entre la volonté et l'entendement ; l'âme est comme un automate spirituel (Saisset, IIIe vol. 333) ; par suite il n'y a pas de criterium à chercher : Dans Descartes ~~cela~~ la recherche d'un criterium résulte de la dualité de la volonté et de l'entendement. Si la volonté est ramenée à l'entendement, il n'y a plus de criterium : la vérité enveloppe d'elle-même la certitude. Veritas norma sui et falsi est. c'est le contraire de l'opinion de Descartes. Quand

j'ai une idée vraie, je ne puis la révoquer en doute même sous prétexte qu'il existe un Dieu trompeur. La vraie méthode ne consiste pas à rechercher la vérité des idées une fois acquises ; mais, dans quel ordre nous devons chercher ~~les essences~~ [& enchaîner] les idées, ~~la vérité~~, voilà ce qu'enseigne la méthode. Nous éviterons le doute et l'erreur en ayant en toutes choses des démonstrations complètes, c'est à dire en suivant l'ordre qui va de la cause aux effets. [L'artifice de cette théorie consiste à passer de la réalité formelle, qui pour être embrassée exige une progression et une régression indéfinies, à la réalité éminente, qui dans sa simplicité et son éternité est pour Spinoza l'équivalent de la vérité formelle toute entière ; à passer de l'infini extensif ou en nombre à l'infini intensif, ou infini éternel et un. Supposons un centre où aboutissent une infinité de rayons solidaires les uns des autres : pour connaître entièrement un point quelconque de l'un quelconque de ces rayons il faut le connaître dans ses rapports avec tous les autres. Ce problème suppose une déduction infinie, l'artifice consiste à remonter des rayons au centre. De là, par un acte unique, nous embrassons toute la réalité exprimée par la série infinie des phénomènes. Dieu est la source éminente de toutes les réalités ; et la méthode consiste à s'installer en Dieu, à substituer à une ~~régression infinie~~ [marche discursive sans terme] une

~~[illegible] à une progression~~

opération unique.

2° 1° La forme générale de la méthode est l'a priorisme, l'entendement est la source des idées; il forme immédiatement les idées claires résultant de la seule nécessité de sa nature, médiatement les idées qui dépendent d'autres idées; ainsi l'idée de mouvement à l'aide de l'idée de quantité : celles qu'il forme absolument expriment l'infinité, les autres sont déterminées. Ainsi l'esprit va de lui-même aux choses, c'est à dire de l'infini au déterminé (Saisset II, 313)

2° Les fondements de la science sont de deux sortes : 1° les axiomes universels, qui s'étendent à l'infini, et par là ne déterminent par l'entendement à contempler une chose plutôt qu'une autre : pures abstractions qui n'existent que dans l'entendement et qui ne sont pas dans les choses; 2° les définitions ou déterminations d'essences particulières, ~~et~~ positives. La définition est le vrai fondement constitutif de la science : les axiomes n'en sont que les principes régulateurs. La définition doit ~~expliquer~~ engendrer : elle ne doit pas définir le cercle par une propriété, ~~ma~~ particulière ~~accessoire~~, ~~ou~~ à savoir que chaque point de la circonférence est également éloigné du point central; mais on doit le définir une figure décrite par toute ligne dont une extrémité est fixe, l'autre mobile. C'est la manière dont le cercle est engendré; le progrès de la science consiste dans la déduction qui développe les définitions conformément aux axiomes.

3° Point de départ du système. De tout ce qui précède il résulte que notre esprit pour reproduire

une Image fidèle de la nature doit déduire toutes ses idées de celles qui reproduisent l'origine et la source de la nature, de manière à devenir elle même la source de toutes les autres idées. Cette idée fondamentale est celle de l'Être absolument parfait, idée qui joue ainsi un double rôle d'essence (οὐσία) et de cause génératrice. Les deux concepts d'essence et de cause s'identifient dans le concept du Parfait.

Idée de l'application de cette méthode.

Spinoza se propose donc de traiter de la connaissance de Dieu, de l'âme, des appétits, des passions, etc. comme s'il était question de plans et de solides (Éthique III, préface), c'est à dire suivant la méthode géométrique procédant par ~~les~~ définitions, axiomes, démonstrations, corollaires et scholies : mais l'essentiel ce sont les définitions et les axiomes.

Dans le De Deo, Spinoza allait de l'existence à l'essence ; dans l'Éthique il va de l'essence à l'existence. Les définitions fondamentales comprennent tous les principes impliqués par la définition de l'idée vraie ou de l'éternité. L'Éternité est l'existence conçue comme résultant nécessairement de la définition de la chose éternelle. Cette définition implique celle de la nécessité et de la liberté, celle-ci celle de Dieu ; celle de Dieu celle de substance [illegible] attributs et de modes ; ces dernières / de la cause [illegible] et de la chose finie en son genre ; De là [illegible] huit premières définitions de l'éthique, qui [illegible] quelque sorte n'en forment qu'une : celle de

| celles

l'infini, du fini, et du rapport qui doit les relier.
C'est ainsi qu'en se demandant le but de Spinoza et en procédant par régression on voit la nécessité de ses définitions, de leur nombre, et de l'ordre dans lequel il les énonce.

Quant aux axiomes, les règles à suivre pour obtenir l'enchaînement nécessaire et universel; ils se ramènent d'une manière générale à ce principe: l'être et la pensée sont dominés par la forme de la nécessité; c'est à dire ce qui est pensé comme nécessaire existe nécessairement.

Enfin les démonstrations et propositions constituent le progrès de la détermination, de la limitation, de la particularisation.

L'idée directrice de cette Méthode est évidemment la nécessité absolue des choses. De cette idée résultent ces principes

1° Point de réel en dehors du possible logique, point de possible qui ne soit réalisé.

2° Impossibilité de la liberté et de la finalité, lesquelles ne sont qu'illusions résultant de l'ignorance des causes.

3° Nécessité et éternité du monde

4° Réduction du multiple à l'un, par le moyen d'un enchaînement nécessaire

5° Accord de l'ordre du monde avec la méthode mathématique.

quel est

Idées directrices de cette méth

Conclusion.

Quels sont les motifs qui ont déterminé Spinoza à adopter cette méthode absolue?

Descartes avait donné l'exemple, mais d'une manière restreinte; car il croyait à la liberté humaine et à la liberté divine: l'idée de nécessité absolue est le fond du spinozisme, et elle détermine la méthode; cette méthode, résultant de la nécessité la porte dans tous les détails de la nature. Cette idée de la nécessité vient sans doute de la croyance religieuse juive, interprétée dans un sens scientifique: « Dieu est un, et lui seul est grand ». Donc il n'y a pas d'initiative en dehors de Dieu, pas d'action dans les choses autre que la sienne. Voilà l'idée religieuse. — Maintenant pour avoir l'explication scientifique d'un monde où Dieu est tout, et fait tout, il ne reste qu'à admettre que les choses résultent de Dieu par la nécessité même de sa nature, c'est à dire, peuvent s'en déduire, comme les propriétés d'un triangle se déduisent de sa définition. Donc la méthode fait corps avec le système; elle n'a pas été trouvée après coup; elle est intimement liée à l'idée de nécessité qui fait le fond du système; et cette idée elle-même vient d'un besoin religieux accompagné et secondé par un besoin scientifique.

Paul Morillot

| D'une manière
| l'idée de
| la nécessité

XXe leçon.

Spinoza (suite). – Dieu.

Nous avons vu qu'on ne peut considérer la méthode géométrique de Spinoza comme uniquement destinée à démontrer son système; elle fait corps avec la doctrine. De même que Descartes avait attaché une importance décisive à l'ordre dans lequel on considère les choses, estimant qu'on ne sait que ce qu'on démontre, qu'une idée non démontrée n'est ni vraie ni fausse, de même et plus universellement encore Spinoza croit que la science ou connaissance de la genèse des choses n'existe véritablement que lorsque les choses sont enchaînées dans l'ordre convenable. A cette condition seulement les choses sont en quelque sorte créées par la déduction et connues telles connues d'une manière adéquate. Donc nous devons nous conformer rigoureusement à l'ordre suivi par Spinoza; cet ordre est une pièce du système lui-même.

On peut résumer ainsi l'esprit de cette méthode : le but c'est de connaître absolument. Les postulats sont au nombre de deux : 1° Le nombre des choses est infini; 2° Les choses sont entre elles dans une connexion universelle. Etant données ces prémisses, comment faut-il procéder pour avoir d'une chose une connaissance parfaite? – Si je considère cette chose en elle-même par l'observation, je n'en aurai une connaissance parfaite que si je connais en même temps toutes les autres choses, puisque cette chose est en relation avec toutes

les autres. Une propriété n'est qu'un rapport. Quand je dis d'une chose qu'elle est blanche, c'est que mise en rapport avec ma rétine elle me paraît blanche. S'il en est ainsi, pour connaître une chose par ses propriétés, il me faut connaître en même ~~temps~~ toutes les autres choses. Mais cette tâche est irréalisable; s'il n'y avait donc d'autre moyen de connaître les choses que de les observer, nous ne pourrions les connaître. Heureusement les mathématiques nous offrent cet autre moyen. Au lieu de ~~connaître~~ considérer les choses formellement, on peut les ~~connaître~~ considérer éminemment dans leurs causes. Alors, chose étrange! à l'aide d'une opération unique, d'une idée simple, on connaît d'une manière adéquate ce qu'on n'eût jamais réussi à connaître ~~par~~ un nombre considérable d'opérations. Connaître le cercle par ses propriétés, ce serait une tâche infinie, jamais épuisée. Mais le connaître dans sa genèse, savoir que c'est une figure engendrée par une droite dont une extrémité est fixe et l'autre mobile, c'est là une opération fort simple, qui nous donne immédiatement une connaissance complète du cercle.

Tel est l'esprit de la méthode de Spinoza; ~~et~~ la méthode mathématique, en créant les choses, nous en fait connaître d'abord l'essence totale que jamais l'observation ne nous aurait fait connaître après mille expériences.

Aussi distinguons-nous deux sortes de définitions: celle qui énumère les propriétés ou définition a posteriori, qui n'est jamais achevée, — et celle qui engendre les choses, créées par un acte simple de l'esprit.

De ces principes suit que chez Spinoza cause sera identique avec raison, et raison sera entendu dans le sens mathématique,

lorsqu'on dit que cette définition est la raison des propriétés des choses définies.

Spinoza, dans une lettre à Simon de Vries (Saisset, 13) distingue deux sortes de définitions : les définitions qui sont vraies et les définitions qui sont intelligibles. Les premières représentent des choses véritablement existantes, auxquelles correspondent des objets réels ; les secondes représentent simplement des possibilités. L'effort de la démonstration, c'est d'amener les définitions intelligibles à être vraies, de les rattacher aux définitions vraies, de manière à transformer des possibilités en réalités. Ainsi en mathématiques quand on a défini les parallèles deux droites toujours également distantes l'une de l'autre, on fait ensuite une démonstration pour prouver qu'il existe de telles droites. On transforme le possible en réalité mathématique. Spinoza opérera de même ; les définitions ne seront d'abord données par lui que comme des possibilités ; elles n'ont | à remplir qu'une seule condition, c'est d'être exemptes de contradictions. La démonstration fera de ces possibilités des réalités. Mais en dernière analyse, il semble qu'il y ait au moins une ou deux définitions, par exemple celle de la substance, qui soient données | comme des réalités. Il n'en est pas ainsi : l'effort de Spinoza a été précisément de ne donner tout d'abord aucune définition pour vraies ; toutes ses définitions ne sont tout d'abord qu'intelligibles, n'exprimant que des possibles et ce n'est que par la démonstration que ces possibles seront changés en réalités.

| en ce sens,

| immédiatement

De ces considérations il résulte qu'on peut diviser ainsi le système de Spinoza : 1°) Détermination de la cause universelle ; 2°) Explication des choses qui ont dû en résulter ; 3°) Détermination de la voie qui conduit à l'union des êtres finis avec la cause universelle, union dans laquelle consiste la béatitude. La 1ère partie correspond

à la 1ère partie de l'Ethique; la seconde à la 2e, 3e et 4e, la troisième enfin à la 5e.

De la cause universelle.

Il est très-difficile de classer les propositions de la 1ère partie de l'Ethique, qui sont rangées dans un ordre mathématique. Nous aimons à rapprocher les semblables des semblables; l'ordre de Spinoza qui est très savant laisse une impression confuse, les choses les plus hétérogènes se trouvant rapprochées pour le besoin de la démonstration.

Nous diviserons la doctrine de Dieu en deux parties: 1° Dieu cause de soi; 2°) Dieu cause des choses.

1°) Dieu cause de soi.

Nous distinguerons: a) la démonstration de l'existence de Dieu; b) les conséquences immédiates qui résultent de cette démonstration et qui nous permettent de déterminer les caractères de Dieu, considéré en lui-même.

La démonstration de l'existence de Dieu peut être ramenée à trois moments, résultant de l'usage successif de trois concepts principaux: le concept de substance, celui de cause de soi et celui d'infini. C'est une construction de Dieu dans laquelle on va de l'essence absolue à l'existence, et ensuite de l'existence de l'essence absolue à l'infini. Ce sont là les trois termes du processus divin. Du reste chacun de ces concepts avant la démonstration n'est qu'un concept, une possibilité.

La Substance. Spinoza la définit en ces termes: « Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur, hoc est cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei ut formam habeat (D.3)

C'est à peu près la définition cartésienne de la substance divine « Res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum », mais Descartes admet en outre la définition d'une substance créée « Res quae solo Dei concursu indiget ad existendum » En n'admettant qu'une substance, la substance absolue, Spinoza identifie le concept de dépendance avec celui d'inhérence. Descartes les distinguait; il admettait que les créatures dépendent de Dieu, mais il ne faisait pas résider les affections des créatures dans la substance divine. Au contraire Spinoza identifie cause et substance. Cela tient à ce qu'il a identifié cause avec raison dans le sens mathématique du mot.

Une autre différence entre la définition de Descartes et celle de Spinoza, ~~mais qui est plutôt dans les termes que dans la pensée~~, c'est que Descartes introduit immédiatement l'idée d'existence dans la substance. Spinoza la traite comme une essence dont il y a lieu de démontrer l'existence: Dans le quod in se est et per se concipitur, le mot est ne désigne qu'une existence possible. [De cette définition, Spinoza tire plusieurs conséquences; la plus importante c'est qu'une substance ne peut être produite par une autre substance; car pour qu'une chose puisse être produite par une autre, il faut que ces deux choses aient quelque attribut commun; mais deux substances qui auraient le même attribut ne feraient qu'une même substance, l'attribut étant l'essence de la substance, la substance ne se connaissant que par ses attributs. Il y a donc bien identité. Cet argument est fort intéressant; il nous montre que pour Spinoza le rapport de causalité est un rapport analytique, un rapport d'identité. La causalité pour lui n'est intelligible que par le moyen d'un attribut commun, trait d'union entre la cause et l'effet. Tout au contraire, Hume et Kant voient dans ce rapport un rapport essentiellement synthétique.

<u>La cause de soi</u>. Introduisons maintenant le concept de cause de soi c'est-à-dire d'existence absolue, car une cause ne serait pas cause, si elle n'agissait pas. Ce qui est cause de soi ne peut donc manquer de se réaliser. « Par cause de soi, dit Spinoza, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence (Def I). ~~En~~ Ainsi une chose est cause de soi, en un sens tout mathématique. La cause, c'est l'essence; l'effet, c'est l'existence; le rapport, c'est la nécessité logique qui relie le 2e terme au 1er, rapport analytique, ~~d'existence~~. La production de l'existence par l'essence, voilà ~~ce qui est~~ l'idée du concept de cause de soi. Etant donné ce concept de la cause de soi, je dis que la substance est cause de soi. C'est par ~~la~~ cette démonstration que la définition intelligible de substance va devenir une définition vraie, ~~réelle~~; que la possibilité va se changer en réalité. [En effet la production de la substance étant chose impossible, il s'ensuit que la substance est cause de soi, c.à.d que son essence enveloppe l'existence (I. 7.)

~~Démonstration indirecte~~. Spinoza procède par élimination; comme la substance ne peut être produite, en général, il s'ensuit qu'elle se produit elle-même. Cette démonstration assez obscure consiste à ramener à l'unité les notions d'essence et d'existence par la vertu de l'absolu, à considérer ces deux termes qui, ~~[illegible]~~ dans l'ordre relatif sont séparés, comme identiques dans l'absolu. Cette démonstration ne paraît pas ~~con~~ ~~devoir~~ rigoureuse ~~se concevoir~~, si l'on n'est pas placé au point de vue idéaliste. [Spinoza conclut de ce qu'on conçoit par soi à ce qui est par soi. Il y a au fond de cette démonstration identité entre les conditions de l'être et les conditions de la pensée.

<u>L'être parfait</u>. D'abord définissons l'être parfait. Perfection pour Spinoza est synonyme de réalité (II. 6) et réalité est synonyme d'être (I. 9).

Suivant qu'une chose a plus d'être, un plus grand nombre d'attributs lui appartiennent. Donc Dieu doit être défini : une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. L'idée essentielle du concept de Dieu c'est l'infini ; la perfection est ainsi ramenée à la quantité. Je dis que Dieu ainsi défini existe.

Son existence peut être démontrée a priori et a posteriori.

Il y a deux preuves a priori : l'une directe, l'autre indirecte.

D'abord la preuve directe : Dieu est substance, donc il existe, son essence enveloppant l'existence.

Ensuite la preuve indirecte : une chose existe nécessairement quand il n'y a aucune cause ou raison qui l'empêche d'exister ; or, pour qu'une telle cause fût possible, il faudrait qu'elle se rencontrât en Dieu ou en-dehors de lui. Si elle était en-dehors de lui, ce serait une substance n'ayant avec lui rien de commun (car deux substances ayant un attribut commun ne font qu'un). Mais une substance qui n'aurait rien de commun avec Dieu ne pourrait agir sur lui. Si au contraire cette raison était située en lui, ce ne pourrait être qu'une contradiction dans sa nature ; mais il serait absurde d'imaginer une contradiction dans l'être infini et souverainement parfait.

Preuves a posteriori. S'il n'existe que des êtres finis, il s'ensuit que les êtres finis peuvent exister et que l'être infini peut ne pas exister. Mais pouvoir ne pas exister est évidemment une impuissance, de sorte que dans cette hypothèse les êtres finis seraient plus puissants que l'être infini. Donc, ou il n'existe rien ou s'il existe quelque chose, l'être infini existe également ; or nous existons, donc Dieu existe.

Second

Les ~~2 premiers~~ moments ~~démonstrations ont ce trait commun : 1°~~ de passer de l'intelligible au réel par la vertu du concept de l'absolu ; la dernière passe de la puissance à l'acte par la vertu du concept de l'infini.

De ces démonstrations résulte la détermination de certains caractères qui appartiennent à Dieu considéré en lui-même.

1°) Dieu est la seule substance qui puisse exister et qu'on puisse concevoir et ainsi Dieu est unique. En effet s'il existait une autre substance, elle devrait se développer par quelques-uns des attributs de Dieu et ainsi il y aurait deux substances de même attribut: ce qui est absurde (Eth. I. 14.)

2°) Dieu est éternel, l'éternité n'étant autre chose que l'existence elle-même en tant qu'elle est conçue comme résultant nécessairement de la définition de la chose éternelle (I. 8).

3°) Dieu est libre, mais en quel sens? La liberté consiste à être et à agir par la nécessité de sa propre nature et non en vertu d'une contrainte extérieure. Ce qui est opposé à la liberté, ce n'est pas la nécessité; la vraie liberté, c'est une libre nécessité. Dieu est libre, parce que au-dehors de lui il n'y a aucune cause qui puisse agir sur lui (I, 17). Si Dieu est, c'est en vertu de sa nature; si Dieu agit, c'est encore en vertu de sa nature. Rien de ce qui est en lui ne vient d'autre chose que de lui-même, et ce n'est en vertu de la nécessité de sa nature, et non en vertu d'une cause contingente et fortuite qu'il se développe, ce qui ne serait plus de la liberté, mais du hasard. De plus, la dérivation de son oeuvre par rapport à lui, c'est-à-dire de son existence d'abord qui sort de son essence et des choses qu'il engendre, ne se fait pas dans le temps: elle est éternelle de même que les propriétés d'un cercle sont coéternelles à sa définition.

4°). L'action divine n'est ni arbitraire ni déterminée par l'idée du bien; elle n'est pas arbitraire, parce que la volonté divine ne peut être autre qu'elle n'est; pouvoir être autre, ce n'est pas réaliser tout le possible; elle ne peut pas non plus être déterminée par l'idée du bien, comme le soutenaient les thomistes; l'idée du bien serait alors quelque chose qui ne dépendrait pas de Dieu, une espèce de modèle que Dieu seulem:

plaisait et s'efforcerait d'imiter; mais ce serait soumettre Dieu à la fatalité: doctrine absurde, s'il en fut. « Je l'avouerai, dit Spinoza, cette opinion qui soumet toutes choses à une certaine volonté indifférente et les fait dépendre du bon plaisir de Dieu s'éloigne moins du vrai que celle qui fait agir Dieu en toutes choses par la raison du bien. » Cette ~~seconde~~ doctrine signifie que Dieu est cause des essences comme des existences, mais non pas cause par libre choix comme l'entend Descartes; cette doctrine ~~participe~~ unit de la liberté et ~~de~~ la nécessité. Dieu est libre en ce sens que tout part de lui; de une nécessité ~~interne~~ / suffit pour expliquer son oeuvre, parce que cette oeuvre consiste dans la réalisation de tous les possibles que son essence enveloppe. ~~mais Spinoza veut que son Dieu soit en même temps infini; et alors il refuse à admettre qu'il choisisse certaines choses; il voit dans l'idée du bien et la finalité une limitation de la puissance divine.~~

[marginal note:] [illegible] géométrique

5). Dieu est impersonnel. De même que c'est nier l'espace que de le limiter, de même c'est nier Dieu que de le déterminer. « Omnis determinatio negatio est, determinatio ad rem juxta esse non pertinet; sed e contra est ejus non esse. » La détermination ne vient pas accroître l'être des choses, mais ne fait qu'y introduire du non-être, parce que si une chose est ceci, elle n'est pas cela. Donc il n'y a rien de distinct en Dieu; en lui il n'y a pas de moi. Entre la nature humaine et la nature divine il n'y a pas d'analogie. Si on pouvait parler d'entendement et de volonté en Dieu, ces facultés ne pourraient ressembler aux nôtres; notre intelligence ressemble à l'intelligence divine, comme le chien, animal aboyant ressemble au chien, constellation céleste. En effet notre intelligence est par sa nature d'un ordre postérieur ou au moins égal aux choses; car pour que nous pensions, il faut qu'il existe des choses à penser. L'entendement divin doit au contraire être antérieur aux choses, et doit les créer; par conséquent l'entendement divin n'a de commun avec notre entendement que le nom. D'ailleurs il ne faut pas confondre la volonté



et l'entendement avec la pensée ; la pensée, nous la mettons en Dieu ; la volonté et l'entendement ne sont que des modes de pensée parmi d'autres. Donc l'entendement et la volonté ne font pas partie de Dieu et ne se conçoivent que par rapport à la pensée.

2° Dieu cause des choses.

De même que de la définition d'une chose, l'entendement conclut à un certain nombre de propriétés qui en découlent nécessairement, de même de la nécessité de la nature divine doivent découler les choses qui sont conçues par le moyen de son essence. Spinoza reprenant un terme de la scolastique dont se sert Giordano Bruno, parle de la nature naturante et de la nature naturée. Il appelle nature naturante les attributs de la substance qui expriment son essence éternelle et infinie, c.à.d. Dieu qui en vertu de ses attributs est cause libre des choses. La nature naturée c'est tout ce qui suit de la nécessité de la nature divine ou de chacun de ses attributs, c'est-à-dire les modes des attributs de Dieu en tant qu'on les considère comme des choses qui sont en Dieu et ne peuvent être ni être conçues sans lui.

Nous distinguons deux parties : la nature naturante et la nature naturée, les attributs et les modes.

A.

+1°) L'attribut est ce que la raison conçoit de la substance comme constituant son essence (Déf. IV.) ; il n'y a pas entre substance et attribut une différence analogue à celle qui existe ~~comme~~ entre attribut et Dieu. Les attributs, c'est la substance même de Dieu, les modes en sont dépendants ; ils ne se suffisent pas à eux-mêmes. De même je ne puis concevoir les figures de l'espace comme se suffisant par elles-mêmes, au contraire je puis concevoir l'espace en lui-même.

+2°[Plus une chose a de réalité, plus elle a d'attributs : Dieu qui est la réalité parfaite doit avoir une infinité d'attributs. Spinoza dit

a infinitis attributis mais infinitus a deux sens; à la fin Spinoza dit: quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Infinita attributa désigne donc une infinité en nombre de ces attributs. De cette infinité d'attributs nous n'en connaissons que deux: l'étendue et la pensée. Spinoza n'a nulle part expliqué cette bizarrerie; évidemment il procède ici a ~~priori~~ posteriori. De son concept d'infini devait sortir une infinité d'attributs; d'un autre côté, la pensée et l'étendue lui apparaissaient comme les seuls attributs connus. Il se conforme ici à la doctrine cartésienne. C'est Spinoza qui dit: Dieu possède une infinité d'attributs; c'est Descartes qui ajoute: Deux attributs nous suffisent pour expliquer toute chose.

Qu'est-ce que Spinoza entend par ces attributs? Quelque chose d'analogue au nombre infini de puissances qu'on peut attribuer à l'espace, dont chacune à son tour a une infinité de modes. L'essence divine étant constituée par cette infinité d'attributs, rien ne peut être conçu sans Dieu. Par conséquent la substance corporelle, l'étendue doit être en Dieu; mais on confond ici la quantité abstraite et superficielle, (et la quantité) composée de parties finies, multiples et par conséquent divisibles avec l'étendue que conçoit l'entendement, laquelle est unique et indivisible, et en ~~ce sens il~~ ne répugne nullement à l'essence divine ~~qu'elle soit en Dieu~~.

On objecte que, s'il en est ainsi, Dieu est divisible, ce qui est absurde;

\+ 3°) De la nécessité de la nature de Dieu doivent résulter une infinité de modes c'est-à-dire tout ce qui peut (?) tomber sous un entendement infini.

\+ 4°) Dieu est la cause immanente et non transitive des choses. Dieu n'agit pas hors de lui, il agit en lui. En dehors de lui rien n'existe et rien ne peut exister; il est substance universelle et unique. Son action consiste à engendrer tous les modes

qui sont enveloppés dans ses attributs.

5) Dieu est la cause des essences comme des existences, non pas au sens de Descartes qui les lui faisait produire avec une volonté indifférente, mais il les produit nécessairement.

6. Dieu crée tout nécessairement. Rien en lui n'est en puissance, tout est en acte.

7). Les choses produites par Dieu n'ont pu être autrement, ni dans un autre ordre. En effet la nature de Dieu n'a pu être autre qu'elle n'est, puisqu'elle est tout ce qui est possible.

8). Les choses ont été produites par Dieu avec une haute perfection. En effet elles ont résulté nécessairement d'une nature souverainement parfaite.

B.

Nature naturée. Toutes les choses finies sont des modes des attributs de Dieu. Tandis que la substance et ses attributs peuvent être pensés en eux-mêmes et ne sont vraiment pensés qu'en eux, les modes ne peuvent être pensés qu'en Dieu. Ils sont à la substance ce que les πάθη d'Aristote sont à l'οὐσία, des affections. Ils sont entièrement nécessités et conditionnés. La contingence n'est dans le monde qu'une illusion due à notre ignorance de la nature des choses. Les conditions de la réalisation des choses sont au nombre de deux: l'une interne, l'autre externe. La condition interne, c'est la non-contradiction ~~du concept~~ de l'essence. L'externe, c'est une cause particulière suffisante. Quand nous ignorons si une certaine chose implique en soi contradiction ou quand, sachant qu'elle n'implique pas contradiction, nous ne pouvons toutefois rien affirmer sur son existence, parce que l'ordre des choses extérieures nous est caché, alors cette chose ne nous apparaît ni nécessaire ni impossible et nous l'appelons contingente ou possible. Mais la connaissance: 1° des essences, 2° des causes extérieures nous montre que tout ce qui est est nécessairement et que tout ce qui

n'est pas est impossible. Quand les deux conditions externe et interne sont réalisées, la chose se réalise fatalement; par suite il n'y a rien dans les choses qui réponde à la finalité; une double nécessité interne et externe est la loi unique de la nature.

Les modes sont de deux sortes: les modes infinis et les modes finis. Le mode infini est l'ensemble de tout un ordre de choses finies par ex. le mode des corps, le mode des idées. Le mode fini est tel ou tel individu ou corps. Le mode infini dérive de Dieu immédiatement; le mode fini médiatement. Supposez donné un nombre de 20 hommes et que je veuille expliquer ~~cette~~ leur présence. j'expliquerai la nature humaine de ces individus par le concept général de l'humanité; mais je n'expliquerai pas par là pourquoi il y a 20 hommes plutôt que 19 ou 21; le général n'explique pas le particulier; je ne pourrai expliquer le nombre 20 qu'à l'aide des conditions extérieures d'où il dépend; l'universel n'explique que l'universel; pour le particulier il faut le particulier et ainsi de suite à l'infini. Les modes forment une série infinie qui repose sur un attribut de Dieu. Pour expliquer ce qu'il y a d'universel dans les modes, il faut remonter; il y aura un terme à la régression, ce sera la substance de Dieu. Pour les caractères particuliers des modes, ce ne sera qu'au moyen des modes particuliers ~~indéfinis~~ qu'on pourra les expliquer.

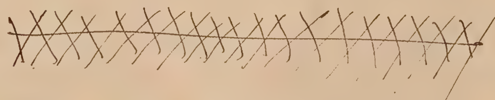
Ainsi le concept de cause a deux sens: la cause interne, métaphysique; et la cause externe. Le particulier ne peut être expliqué que par le concours des deux. C'est ce que Spinoza exprime en disant: « Les choses particulières ne dérivent de Dieu que médiatement, par l'intermédiaire d'autres essences particulières » On peut comparer ces deux sortes de causes aux deux séries des mathématiques: 1°) la série des conséquences d'une définition dans laquelle on a son point de départ dans la définition elle-même,

physique.

2°) la série des propositions sans commencement ni fin.

En résumé, le Dieu de Spinoza tient du Dieu des monothéistes, des polythéistes et des chrétiens, mais avec de grandes différences. Il est un comme dans le monothéisme, mais il n'est pas limité par quelque chose hors de lui; il est nature comme dans le polythéisme, mais il est un; il est relié aux créatures comme dans le christianisme, mais il ne peut être tout entier dans un individu, car alors la substance pourrait être tout entière dans un mode. Kuno Fischer résume ainsi son jugement sur le Dieu de Spinoza: «Si on compare ce Dieu à l'espace, le monothéisme met l'espace hors des figures, le polythéisme fait consister l'espace dans certaines figures, le christianisme le fait consister dans une figure déterminée. La doctrine de Spinoza paraît tirer son origine du monothéisme, mais le rapport entre Dieu et les créatures est transformé en un rapport mathématique.» Le rapport de Dieu et des choses, ce n'est pas une création, puisqu'en Dieu il n'y a ni volonté ni entendement; ce n'est pas une émanation, puisque les choses sont en Dieu et l'essence divine en les produisant ne souffre pas de diminution. Ce n'est ni un développement ni un progrès, car Dieu ne peut devenir plus parfait; ce n'est pas une unité immédiate dans le sens d'une identification pure et simple, puisque l'attribut peut être conçu sans les modes et que les modes ne peuvent être sans l'attribut; — ce n'est pas plus une unification dans le sens idéaliste, où les modes se réduiraient aux attributs, ni dans le sens matérialiste où les attributs ne seraient considérés comme n'existant que dans les modes. Un seul terme convient ici: Dieu est la cause éternelle et les choses sont l'effet éternel de cette cause, ces 2 notions cause et effet ayant ici le sens du rapport qui existe entre une définition

mathématique et ses conséquences. Dieu est, peut on dire, l'idée simple conçue par notre entendement pur qui contient éminemment toute la réalité contenue formellement par le nombre infini des êtres particuliers que peut se représenter l'imagination. Il y a ici encore comme chez Descartes un système idéaliste, une manière de se représenter les choses. Il s'agit de connaître les choses d'une manière parfaite; la méthode à suivre pour y réussir c'est de considérer les choses dans leur principe qui en contient toute la réalité, et cette solution devient bien plus possible chez Spinoza. Chez lui seul même elle est possible. Descartes en effet place dans le premier principe la liberté d'indifférence, tandis que Spinoza fait produire à sa substance tout le possible; l'entendement n'a qu'à développer l'être suivant les lois de la logique; c'est en dernière analyse et plus logiquement que chez Descartes l'entendement conçu comme le substitut légitime de l'imagination.



XXIème Leçon. Spinoza (suite). Les esprits et les corps. Nature de l'âme.

Nous avons fait consister la première partie du système de Spinoza dans l'exposition du rapport de Dieu aux choses. La seconde sera l'exposition de la doctrine du rapport des choses entre elles, c'est-à-dire de la nature; la troisième, l'exposition de la doctrine du rapport des choses à Dieu, c'est-à-dire de la liberté. — Comment Dieu devient la nature; ce qu'est la nature; comment la nature redevient Dieu.

2ème Partie. — Il n'est pas question d'expliquer toutes les choses produites par Dieu; (car il a été démontré (Éthique. I. 16) qu'il doit y en avoir une infinité, modifiées elles-mêmes à l'infini; « mais celles-là seulement qui nous peuvent mener, comme par la main, à la connaissance de l'âme humaine et de son souverain bonheur. » Ainsi le champ se restreint de plus en plus.

Le premier problème de cette seconde partie est celui de la Nature et des rapports des Esprits et des Corps. ~~Spinoza part de Dieu~~ nous n'arrivons ~~donc~~ à l'âme humaine qu'après avoir considéré les esprits et les corps en général. Ici nouvelles définitions (corps, essence, idée adéquate, durée, réalité et perfection (qui pour Spinoza sont identiques) choses singulières), et, sous le nom d'axiomes, des énonciations visiblement empruntées à l'expérience; par exemple: L'homme pense. — Nous sentons un certain corps affecté de plusieurs manières. — Nous ne sentons ni ne percevons d'autres choses singulières que des corps et des modes de la pensée.... etc. — Spinoza

~~néanmoins~~ n'est pas infidèle pour cela à sa méthode de construction géométrique. Ne retrouve-t-il pas à la tête même des sciences telles que la physique et la mécanique, des notions expérimentales comme celles d'énergie et d'inertie? Pour que la continuité ne soit pas rompue, il suffit que ces notions se prêtent exactement à l'application de la ~~vérités~~ méthode mathématique.

Le problème des esprits et des corps peut se ramener à 5 moments principaux. 1° La pensée et l'étendue sont des attributs de Dieu. [ainsi le corps]
Nous donnerons d'abord une preuve relative à la pensée : si l'on considère les pensées particulières, on voit qu'elles sont des modes de Dieu, lequel ~~qui~~ est cause efficiente non seulement de l'existence, mais encore de l'essence des choses. Mais les pensées particulières se conçoivent par l'attribut de la pensée. Donc cet attribut existe et par conséquent se rencontre en Dieu. —. Si l'on considère la seule pensée, on voit qu'un être pensant peut être conçu comme pensant une infinité de choses infiniment modifiées, et ainsi est infini par la vertu pensante qui est en lui (II. 1). Puis donc qu'à ne considérer que la seule pensée, nous concevons un être comme infini, il faut nécessairement (I. Définitions IV et VI) que la pensée soit un des attributs infinis de Dieu. —. Dès que Spinoza rencontre un attribut ~~voit de l'infini~~ [infinie] il conclut que cette catégorie ~~est infini~~ appartient à Dieu. ~~Chez Descartes l'infini ne vient qu'en seconde ligne, comme postérieur, comme condition de la perfection. De là viennent les différences de ces 2 philosophes. Spinoza est renversé.~~

En ce qui concerne l'étendue, les deux mêmes arguments sont valables. Mais il s'agit ici de l'étendue en ce que ...

l'entendement, une, indivisible, infinie. Il s'agit de cette étendue toute intellectuelle que Descartes distinguait déjà si nettement de l'étendue imaginée, quantité abstraite et superficielle, qui, seule multiple, divisible, composée de parties finies, ne convient pas à Dieu.

2ème moment. Les idées des choses particulières n'ont pas pour cause efficiente leurs objets, c'est-à-dire les choses perçues, mais Dieu lui-même en tant qu'il est une chose pensante. De même les modes de l'étendue ont pour cause Dieu considéré exclusivement au point de vue de l'étendue. Cela revient à dire qu'entre la pensée et l'étendue il n'y a pas d'action réciproque. Tout mode de la pensée s'explique par des modes de la pensée (II. 5, 6), et de même pour les modes de l'étendue. En effet, d'une manière générale, tout attribut est conçu par soi indépendamment des autres attributs (I. 11). Par conséquent les modes de cet attribut enveloppent le concept de cet attribut et non le concept d'aucun autre. [A cette preuve générale Spinoza en joint une qui concerne spécialement les modes de la pensée ou idées. Dieu peut former l'idée de son essence et de tout ce qui en découle nécessairement par cela seul qu'il est une chose pensante, sans agir en tant qu'il est l'objet de sa propre idée, c'est-à-dire en tant qu'il est étendu. Mais tout ce qui est en la puissance de Dieu est nécessairement. Donc l'être formel des idées a pour cause Dieu en tant qu'il est chose pensante. En somme pour expliquer les idées, l'idéalisme suffit: s'il suffit, c'est vrai. Par conséquent les idées s'expliqueront par les idées; [illegible]

de même les modes de l'étendue par des modes de l'étendue. Il résulte de cette doctrine que l'être formel des choses étendues ne découle pas de la nature divine en vertu d'une connaissance antérieure qu'elle a eue des choses, c'est-à-dire qu'il n'y a ni ~~ni~~ Providence ni finalité. Les idées ne sont pas causes des choses. —. On peut remarquer à ce propos que dans le Traité Spinoza admettait encore l'action réciproque de l'étendue et de la pensée.

III°. L'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses. II. 7. Ce qui précède a démontré la connexion nécessaire des idées d'une part, des choses de l'autre. La proposition nouvelle rapproche les 2 séries et déclare qu'elles se correspondent exactement. La démonstration consiste ~~a pr~~ ~~principe montrait~~ à dire que les idées et les choses sont des effets, que la connaissance des effets dépend de la cause qu'elle enveloppe, et que la cause des deux côtés est la même, Dieu. Donc, dit Spinoza, un mode de l'étendue et l'idée de ~~cette chose~~ ce mode sont une même chose exprimée de 2 manières différentes. Cela a été entrevu par quelques Hébreux qui soutiennent que Dieu, l'intelligence de Dieu et les choses qu'elle conçoit ne font qu'un. (II. 7. Scolie). —. ~~Au fond, on ne comprend pas très bien en quoi consiste cette identité entre l'ordre des idées et l'ordre des choses, et il y aurait là une foule de problèmes à examiner.~~

IV°. Tous les corps sont animés et chaque âme est l'idée d'un corps. —. Cette proposition étend à l'individu ce que la précédente affirme du tout. Sur

point de départ est dans notre expérience personnelle. C'est un fait que nous sentons les affections de notre corps (II. 4). Si l'âme avait, outre ce corps, un autre objet, on devrait trouver en elle l'idée de quelque effet résultant de cet objet. Mais nous ne percevons pas une volonté, une âme, un Dieu personnel. Donc l'objet de notre âme est le corps comme existant en acte et rien de plus. (II. 13) Donc à notre âme correspond un corps propre qui est l'objet de notre âme. La connexion des idées de notre âme est identique à celle des mouvements de notre corps. Nous sommes des individus tendant à persévérer dans ~~notre~~ leur être propre. Nous sommes une nature propre, liée sans doute à l'ensemble de la nature, mais en ~~qui peut~~ tendant à se développer spontanément ~~être considérée en elle même~~. Or ce que nous venons de dire ne se rapporte pas plus à l'homme qu'aux autres individus de la nature. De toutes choses en effet il y a nécessairement en Dieu une idée dont il est la cause de la même façon qu'il est la cause du corps humain et de l'idée du corps humain. Donc cette chose devra avoir une âme aussi bien que notre corps. A tout mode de l'étendue correspond exactement un certain mode de la pensée. C'est dire que la pensée comporte une infinité de degrés, ce que ne voulait point Descartes. ~~[illegible]~~ Spinoza donne ~~donc~~ une âme aux animaux et aux minéraux sans renoncer à l'identification de l'âme et de la pensée. Spinoza admet une dégradation indéfinie dans la pensée. La notion de l'union de l'âme

elle - même

et du corps, il la trouve obscure, la supprime, et ne croit qu'à une simple correspondance. II. 13.

5° Les âmes forment une hiérarchie déterminée par le plus ou moins grand nombre de dispositions du corps (II. 14). Les idées diffèrent entre elles comme les objets eux-mêmes, c'est à dire comme les corps et contiennent d'autant plus de réalité que le corps lui-même en contient davantage. C'est par la nature du corps que se détermine le degré de réalité de l'âme. A mesure qu'un corps est plus propre à pâtir et à agir d'un certain nombre de façons, l'âme est propre à percevoir un plus grand nombre de choses. Dès lors la hiérarchie se forme tout naturellement depuis les corps inorganiques jusqu'au corps de l'homme.

toujours

Spinoza est-il resté, dans cette doctrine des rapports de l'âme et du corps, fidèle à ses principes? A-t-il maintenu le parallélisme dans sa perfection? Ueberweg soutient, non sans quelque apparence de raison, que le parallélisme est rompu au profit du corps dans la doctrine des passions et que la liberté de l'âme ~~imposée au corps~~ dans la doctrine du livre V (de la Puissance de l'entendement).

au profit de

âme

Après avoir déterminé l'origine de l'âme, étudions sa nature. Pour s'en faire une juste idée il faut commencer par se faire une idée de la nature du corps. De là vient que Spinoza donne quelques principes de mécanique et de physique. Le corps humain est un membre du monde des corps et ne peut être compris que par son rapport causal avec les autres corps. Les corps

sont des modes de l'étendue. Tous les modes de l'étendue se ramènent au mouvement. Les corps se meuvent plus ou moins vite, et le mouvement en se ralentissant aboutit au repos. Mouvement et repos sont les deux propriétés des corps. La substance est commune ~~[illegible]~~. Les corps ne se distinguent que comme modes de l'étendue. Leur ordre consiste dans leur connexion causale, c'est-à-dire dans le rapport d'un corps avec un autre corps. Chaque corps est déterminé au mouvement ou au repos par un autre corps lequel est dans le même cas et ainsi de suite à l'infini. Tous les phénomènes du monde des corps doivent être expliqués au point de vue de la causalité mécanique. La manière dont un corps est mû par par un autre résulte à la fois de la nature du moteur et de celle du mobile. (IIe Partie : Axiomes & Lemmes)

~~IIme Partie. Axiomes et Lemmes~~ —. Les corps forment une hiérarchie selon le degré de leur complication. 1° Les corps qui ne se distinguent que par le degré du mouvement sont les plus simples, les plus imparfaits : corpora simplicissima. 2° Les corps composés. Lorsqu'un certain nombre de corps sont ainsi placés qu'ils s'appuient les uns sur les autres, ou se communiquent leur mouvement selon des rapports déterminés, nous disons qu'ils constituent un individu qui demeure tant que demeure le rapport de ses parties. L'individualité est une formule mathématique. 3° Le corps de l'homme est un composé d'individus dont chacun est lui-même un corps

362

Il est par suite extrêmement compliqué et grâce à la connexion universelle des corps il peut être affecté par les autres corps ou les mouvoir de mille manières. De ces principes se déduit par analogie, mutatis mutandis, la nature de l'âme. L'âme se connaît par le corps non que Spinoza soit un matérialiste : l'âme dérive par lui de Dieu, non du corps. Mais ~~...~~ le passage ~~...~~ du corps à l'âme ~~il faut en quelque sorte~~ se réduit à une traduction dans un autre domaine.

La définition de l'âme comprend 3 moments. 1° L'âme

1. peut être considérée comme l'idée d'une chose particulière (II. 11)
C'est le premier fondement de l'être de l'âme humaine. L'idée est le mode de la pensée par lequel se comprennent tous les autres modes. Le désir, l'amour ne peuvent exister sans l'idée d'une chose aimée. Il faut de plus que l'idée ait pour objet une chose existant actuellement. Toutefois l'objet ne sera pas une chose infinie. Car une chose infinie existe nécessairement et alors l'âme humaine existerait nécessairement. 2° L'âme est

2. l'idée du corps humain. Le deuxième moment se subdivise

a 1° L'âme est l'idée de son corps. Tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée (II. 12) est perçu par elle. Il ne peut rien arriver dans le corps que l'âme ne le perçoive. 2° Mais le corps

b est complexe, donc l'idée qui constitue l'être formel de l'âme est composée de plusieurs idées. (II. 15). 3° Le

c corps est affecté du dehors par d'autres corps. Chacune de ces affections est un effet du corps humain et des corps extérieurs. Donc chaque effet exprime la nature de

dans chaque affection du corps humain est donc exprimée la nature des corps extérieurs. Ainsi l'âme humaine est dans une certaine mesure l'idée de certains corps extérieurs. // Seulement ces idées que nous avons des corps extérieurs marquent bien plus la constitution de notre corps (II.16) que la nature des corps extérieurs eux mêmes.

δ (4°) Le corps peut recevoir en même temps plusieurs affections qui se lient les unes aux autres selon sa constitution. (Les idées de ces affections liées entre elles dans l'esprit constituent la mémoire. Il ne faut pas confondre l'enchaînement d'idées qui se produit ainsi avec cet autre qui se produit suivant l'ordre de l'entendement d'une manière identique pour tous et par lequel nous connaissons les choses par leurs causes premières. Le premier est relatif aux individus, varie selon les corps. Un soldat à l'aspect des traces d'un cheval songe à la guerre, un laboureur à sa charrue et à ses champs. (II.18).

ε 5° En distinguant son corps comme sien des autres corps l'âme acquiert l'idée de soi. (II.23).

3\. III° Ici nous nous trouvons en face d'une des difficultés du système. La conscience, dit-on, suppose un moi indépendant ~~est quelque chose d'universel~~. Or l'esprit humain dans le Spinozisme n'est qu'un mode; il ne peut avoir une existence indépendante; il ne peut avoir conscience de lui même. Voici comment l'explique Spinoza: L'âme peut se prendre elle même pour objet et ainsi l'idée de l'âme être unie à l'âme comme objet de la même façon que l'âme est unie au corps. Cela ne se comprend

pas si Spinoza fondait la réalité de l'âme uniquement sur celle du corps. D'autre part, si comme Fichte, Spinoza ~~attribuait~~ voulait que ~~à l'âme une conscience, celle-ci en se repliant sur elle même produirait conscience en effet d'un individu distinct et indépendant. Dans les deux cas il y aurait une impossibilité~~

l'âme eût conscience d'elle-même comme de quelque chose d'universel et d'indéterminé, il ne trouverait pas, dans ses principes, les éléments d'une telle doctrine.

Mais Spinoza peut faire ce qui est interdit au matérialisme parce qu'il rapporte l'âme à la pensée comme à un attribut indépendant de l'étendue, ~~émanant de Dieu~~, émanant de Dieu directement et d'autre part Spinoza ne fait pas de l'esprit une substance mais un mode et de la pensée elle même il ne fait qu'un attribut. La pensée se repliant sur elle même n'atteint pas comme chez Fichte un être indépendant, mais seulement une ~~point de vue~~ forme ~~si l'on peut dire~~; c'est ainsi qu'il peut admettre une idée de l'esprit ou simple forme de l'idée en tant que mode de la pensée considérée indépendamment de l'objet corporel.

Considérons maintenant les concepts que l'âme forme à titre de chose pensante, c'est à dire les idées. Elles se distinguent en adéquates et inadéquates. De ces idées Spinoza donne ~~les~~ diverses définitions qui se peuvent ramener à deux. Tantôt il ~~appelle~~ définit les idées inadéquates et adéquates ~~les~~ des idées partielles et des idées complètes; tantôt ~~les idées particulières ou~~ il les définit des idées confuses, et ~~les idées communes, claires~~ des idées claires ou simples. Ne semble-t-il pas que ces définitions sont contradictoires? Les équivalences admises ici par Spinoza reposent sur une conception

nature d…

l'identification de l'unité du tout qui est l'âme du système. [Classes

distinguons 2 classes d'idées inadéquates: les idées trop particulières et trop générales. [1° ~~des~~ objets ?] [des idées inadéquates en tant qu'incomplètes] sont: a) les parties du corps humain, issues d'autres corps et pouvant être en rapport avec d'autres. b) les corps extérieurs que nous ne connaissons que par rapport au nôtre. c) le corps humain parce qu'il n'est pas la cause adéquate de ses affections et partage cette causalité avec les choses du dehors. d) les affections du corps humain, produit commun de celui-ci et du milieu extérieur. - e) l'esprit humain qui ne se connaît qu'en tant qu'il connaît avec conscience les affections de son corps. f) la durée des choses parce que la fin d'un être ne résulte jamais de sa propre nature, mais de l'intervention d'autres êtres (II. 24-29.)

les idées

~~Le vice commun aux idées de ces [illegible] est d'être incomplètes.~~

2° idées inadéquates confuses et trop générales: leur extension est plus grande que leur contenu. C'est ce qu'on appelle les ~~notions universelles~~ idées générales, les universaux. Plus est grande la disproportion entre l'extension et le contenu, plus l'idée est inadéquate. L'origine des universaux est l'effacement des notions différentielles dans notre conscience. Cette altération des concepts se fait dans chacun suivant sa disposition particulière. Les universaux varient avec l'individu de chacun. (II. 40. scolie 1). L'exemple le plus remarquable de ces universaux est l'idée d'une entité

indéterminée libre et universelle. Il n'y a dans l'âme aucune volition que celle que l'idée en tant qu'idée enveloppe. Or nous ne connaissons pas tout ce qui cause les déterminations de notre volonté. D'où l'idée d'une volonté absolue qui n'est qu'une de ces imaginations résultant de l'ignorance des causes et de l'effacement du souvenir (des particularités de nos ~~de l'idée de~~ déterminations. Il en est de même de la finalité, c'est-à-dire des types platoniciens, types génériques idéaux. Il en est de même de toute autre faculté universelle que l'on suppose dans l'âme. L'entendement et la volonté ont avec telle volition le même rapport que la lapiditas avec telle pierre. — D'ailleurs toutes les notions inadéquates dérivent de la pensée avec la même nécessité que les notions adéquates.

II° Idées adéquates. Elles sont complètes et claires. L'être faible à l'homme, partie du monde, d'où vient qu'il a-t-il une connaissance adéquate? Oui, s'il existe une connaissance d'une chose particulière qui enveloppe une connaissance ~~simple~~ totale. Or il existe des choses qui se manifestent dans la partie aussi complètement que dans le tout: Dieu et ses attributs. [Les principes de cette connaissance sont les suivants: ce qui est ~~~~ commun de toutes choses ne peut se concevoir que d'une façon adéquate. — ce qui est commun au corps humain

et à certains corps qui le modifient ordinairement (II. 38, 39) est conçu adéquatement. — toutes les idées qui dans l'âme résultent d'idées adéquates sont également adéquates.

2 catégories. 1° Les idées adéquates déduites elles mêmes d'idées adéquates. 2° Les idées simples, de Dieu et de ses attributs. ~~Les idées simples saisissant la cause, les idées complexes, les idées dans leur cause~~.

La distinction des idées adéquates et inadéquates est le fondement de la distinction de l'erreur et de la vérité, du doute ~~l'incertitude~~ et de la certitude. La théorie cartésienne de l'erreur est inadmissible. Car : 1° Descartes admet que la volonté s'étend plus loin que l'entendement (II. 48. 49). La volonté réelle n'a d'autre infinité que la possibilité d'une appréhension successive d'une infinité d'objets, ce qui appartient aussi à l'entendement ; 2° Selon Descartes l'expérience nous atteste que nous pouvons en présence d'une perception suspendre notre jugement. Mais l'affirmation est toujours le résultat immédiat de la perception et nous ne suspendons notre jugement que quand la perception est contrariée par d'autres perceptions. Prenons pour exemple l'idée de cheval ailé. Lorsque la représentation du cheval ailé sera associée à une idée nous prouvant que ce cheval n'existe pas, l'âme devra nécessairement

pour son existence ou en douter. Le doute viendra d'un conflit des idées, non de la volonté. (II. 17 scolie. 49 scolie). D'une manière générale l'idée enveloppe la volition qui n'est rien de distinct d'elle. (II. 49). La théorie de Descartes repose sur une fausse doctrine de la volonté, que nous avons rencontrée en parlant des idées inadéquates: faire de la volonté un être de raison, lui attribuer ~~le genre de~~ la réalité substantielle que nous attribuons à tort aux universaux. Ainsi le fondement de la distinction du vrai et du faux, de la certitude et du ~~l'incertitude~~ doute, se trouve tout entier dans les idées. En vain allègue-t-on que l'homme peut acquiescer au faux: ~~cet~~ l'homme, alors, ne doute pas, mais on ne saurait dire ~~il est~~ qu'il est ~~pas~~ certain. ~~Voilà~~ ne pas douter, et être certain, sont deux choses qu'il ne ~~faudrait~~ faut pas confondre, L'état d'âme de celui qui ne doute pas tient simplement à ce que son imagination ne lui présente aucune raison de douter. (II. 49. Scolie). [Si la ~~La~~ valeur des idées] ne vient pas de la volonté elle non plus ne tient pas à leur convenance ou disconvenance avec les objets. ~~La vérité ne vient pas du sujet, ni de l'objet~~. Autrement une idée vraie ne surpasserait pas une fausse idée en réalité et en perfection. La vraie est celle qui, considérée en elle même, est entièrement positive (II. 43. Scolie). Elle est à elle même son propre criterium; elle enveloppe sa certitude. Ainsi dans Descartes, l'idée

est le critérium de la vérité; mais la volonté demeure libre en face même de l'évidence. Chez Spinoza elle emporte immédiatement la certitude; le vrai est index et norma sui et falsi. Vérité, certitude ne font qu'un.

Il suit encore de là que la connaissance du vrai précède celle du faux. C'est par le vrai que nous connaissons le faux; doctrine toute contraire à la doctrine moderne qui veut que le vrai se dégage par élimination, que l'esprit commence par hasarder des hypothèses, et qu'ainsi le vrai se dégage du faux, soit connu par lui. Il y a là un point intéressant à approfondir.

L'erreur, d'après Spinoza, ne consiste ni dans quelque chose de positif (car alors il faudrait la rapporter en Dieu II. 33), ni dans une absolue privation de connaissance qui serait l'ignorance; mais dans une idée inadéquate que nous prenons pour une idée adéquate. Ainsi, quand nous regardons le soleil et nous imaginons qu'il est éloigné de nous seulement de 200 pieds, (II. 17. scolie), l'erreur consiste en ce que, au moment où nous avons une image du soleil et de sa distance à la terre, nous ignorons la distance véritable et la raison de la distance que nous imaginons. Plus tard connaissant la véritable nous ne continuons pas moins à imaginer le soleil tout près de nous, parce que l'affection de notre

870

corps n'enveloppe l'essence du soleil qu'en tant que notre corps lui même est affecté par le soleil. (II. 32, 35). — Notre imagination nous fournit une idée partielle, qui n'exprime pas tous les rapports que l'objet en question soutient avec les autres objets. ~~tout un rayon de lumière projeté sur une partie d'un tout~~. Nous ignorons que cette idée n'exprime qu'une partie de la réalité. D'autre part nous portons au fond de notre entendement la forme de l'infini. L'erreur vient de ce que, par suite de notre ignorance du caractère partiel de notre représentation nous appliquons la forme de l'infini à l'idée que nous fournit notre imagination. Voilà la théorie dégagée de toute la terminologie spinoziste. Notre esprit prend la partie pour le tout, parce qu'il est ~~que nous sommes, nous même~~ au fond, identique avec le tout, & qu'il se cherche dans les choses, ~~et ce n'est que~~ quand nous connaissons la vérité que nous nous apercevons de notre erreur. (II, 4...)

Degrés de la connaissance. — Par quelle opération acquérons-nous les idées inadéquates et adéquates? — Il y a trois sortes de connaissances. 1° La connaissance du premier genre comprend la connaissance tirée de l'expérience vague et des signes. Cela faisait deux catégories dans le De Intellectus emendatione, et n'en fait qu'une dans l'Éthique (II, 18 Scolie). Par ce mode de

connaissance nous n'obtenons que des idées inadéquates. C'est l'origine de l'erreur. La faculté qui préside à ce premier degré de connaissance est l'*imagination*. Les idées de l'imagination nous représentent les corps extérieurs comme présents et deviennent l'origine de l'erreur quand l'âme, ~~étant~~ demeurant sans modification nouvelle, continue à se représenter comme présente une chose qu'elle tiendrait pour absente si elle avait une connaissance plus complète. (II. 17.)

2° Notions communes. Ce sont en dernière analyse la pensée et l'étendue. La connaissance du 2ème degré est fondée par *déduction* sur ces principes. Elle est l'œuvre de la *raison*.

3° Saisir les choses *immédiatement* dans leur cause première ; aller de l'idée adéquate de l'essence ~~substance~~ formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence formelle des choses, sub specie aeternitatis. C'est là l'œuvre de l'*intuition*. (II. 40. Schol.

Leçon XXIIème. Spinoza (Suite).

Les Passions.

Nous avons considéré l'âme dans son origine et dans sa nature : voyons maintenant les conséquences de sa nature. La conséquence générale qui s'en déduit d'abord est la nécessité des passions. La théorie des passions passe pour le chef-d'œuvre de Spinoza, et il est certain qu'on n'avait jamais vu avant lui tant de rigueur scientifique jointe à une observation si pénétrante et si délicate : c'est un mélange heureux de remarques fines et de puissance synthétique. Étudions d'abord le point de vue, puis la méthode.
On a beaucoup parlé des passions, dit Spinoza, et peu compris leur nature et leur puissance : on s'est contenté de moraliser, de condamner et de flétrir la passion, comme si tous ces discours nous apprenaient rien sur leur origine et leur nature. Certes il faut se préoccuper du rôle moral des passions, savoir dans quelle mesure il est possible d'arriver à s'en rendre maître : mais cela même suppose une connaissance scientifique des passions. Or, Descartes lui même, si ingénieux qu'il ait été à ce sujet, s'est vu empêché de donner une explication véritable par certains préjugés, tels que la croyance au libre arbitre de la volonté. Deux erreurs ont jusqu'ici vicié toutes les doctrines des passions : 1°. on a considéré l'homme comme un empire dans un empire, l'admettant comme une substance, comme un être qui se suffit à lui-même, qui est plus ou moins complètement soustrait

~~378~~ 2

aux lois générales de la nature ; — 2° dans cet empire, isolé déjà, on a considéré les passions comme des désordres : on a isolé les passions de l'homme après avoir isolé l'homme de la nature ; on a soustrait les passions aux lois de la nature humaine et la nature humaine aux lois de la nature. Or, d'une manière générale, rien n'arrive dans l'univers que l'on puisse attribuer à un vice de la nature. Le mot vice de la nature n'exprime qu'une manière tout humaine de considérer les choses (IV Introduct.) : il n'y a pas de vice dans la nature, il n'y a que des lois. Spinoza se propose de réintégrer l'homme dans la nature et les passions dans l'homme.

Maintenant, si l'on considère la doctrine générale de la nature et de l'homme, on a une idée plus précise de l'objet de Spinoza : la nature est formée de deux séries de modes parallèles et correspondants : pensée et étendue. L'homme, partie de la nature, est analogue à la nature : il est formé d'un ensemble d'affections de l'étendue et d'affections de la pensée. Entre ces deux séries point d'autre rapport qu'une exacte correspondance : l'âme humaine est l'idée de son corps. C'est de ces prémisses que se déduit la théorie des passions de Spinoza. Or, il s'agit d'expliquer les passions 1° sans admettre, comme les anciens, plusieurs puissances de l'âme, mais en considérant l'âme entière comme un mode de la pensée ; il ne faut faire intervenir ni une puissance libre, indéterminée com-

ne la Volonté, ni une puissance aveugle, contraire à la Raison, à la Pensée, comme l'ἐπιθυμία, l'Instinct. 2º Sans admettre même, avec Descartes, sous le nom de Sensibilité, un ordre de phénomènes résultant de l'union de l'âme avec le corps et s'expliquant par cette union, comme par un principe spécial, irréductible. Spinoza rejette cette notion de l'union de l'âme et du corps, dont Descartes s'était tant servi. Il s'agit pour lui d'expliquer les Passions 1º avec les seuls modes de la Pensée ~~et de l'Étendue~~ ; 2º en n'admettant aucune espèce d'union entre l'âme et le corps.

Spinoza ne se réserve donc pour expliquer les Passions que 1º les idées ou modes de la pensée ; 2º les affections du corps ou modes de l'étendue (dont l'âme est l'idée) ; 3º la loi de nécessité ou propriété inhérente à toute essence d'engendrer toutes les conséquences (qu'elle comporte), en vertu de l'identité fondamentale du possible et du réel. [De ce point de vue résultera la Méthode : ce sera celle là même que Spinoza a précédemment appliquée à la connaissance de Dieu et de l'âme. « J'analyserai les actions et les appétits des hommes, comme s'il était question de lignes, de plans et de solides. » (Introduct. III) Il n'en faut nullement conclure que Spinoza ne fasse nul appel à l'expérience. C'est une conséquence fausse qu'on a tirée de ses assertions. Nous avons vu la théorie de l'Expérience dans Descartes : Spinoza ~~au contraire~~ demande de même à l'Expérience de lui poser des problèmes, mais n'admet pas qu'elle puisse les résoudre. C'est à l'expérience qu'il emprunte l'idée des principes I, 91. et sq.

mais cette idée il la détermine ~~et la modifie~~ de manière à en faire une con-
séquence de ses principes, de manière à en donner la définition génératrice ~~l'engendrer en essence~~. C'est en ce sens qu'il dit lui-même que « son dessein est non d'expliquer la signification des mots, mais la nature des choses, et qu'il lui suffit (pour expliquer les Passions de l'âme) de les désigner par des mots qui ne s'écartent pas complètement de la signification que leur a donnée l'usage (III. Appendice, 20). En somme il ne s'astreint pas rigoureusement à garder le sens des mots; « emprun- tant à l'expérience l'idée des passions et au langage les mots, il élabore ces notions venues du dehors, les transforme en vertu de ses principes. Voilà comment il arrive à déterminer à sa manière ~~autrement~~ le sens des termes qu'il empruntés à l'usage commun ~~a pris à l'expérience~~ : c'est d'ailleurs le cas de toute terminologie scientifique.

Analyse de la théorie. Principes: des passions en général. « J'entends par passions (ou affectus) ces affections du corps qui augmentent ou diminuent, favorisent ou empêchent sa puissance d'agir, et en même temps les idées de ces affections (III. Définit.) Il s'agit maintenant de montrer que cette définition correspond à une réalité, de faire voir l'existence des passions ainsi définies. Le point de départ de la démonstration est la détermination de la tendance qui pour chaque être est liée nécessairement à son essence et se confond avec elle. La loi fondamentale que Spinoza affirme de l'Un ou du Tout, c'est-à-dire de Dieu, c'est sa tendance à être tout ce qu'il peut être, c'est-à-dire l'iden- tité en lui ~~ation~~ du possible et du réel. Le postulat le plus

de tout le système de Spinoza, c'est d'avoir transporté cette loi du tout aux parties et d'avoir ainsi fondé l'existence d'individus dans le tout : Spinoza admet donc, jugeant de la partie par analogie au tout, que les essences particulières tendent à persévérer dans leur être propre et à l'accroître, de même que l'essence parfaite et infinie qui est Dieu. Il y a seulement entre Dieu et les modes de ses attributs cette différence que Dieu étant substance et la seule substance, son action ne saurait être entravée : c'est une liberté absolue, infinie. — Au contraire les modes, les choses particulières ne peuvent se développer en tant que choses particulières sans entrer en conflit avec d'autres modes : ainsi le développement des essences particulières rencontre nécessairement des obstacles que ne rencontre pas le développement de l'essence parfaite. Voilà l'origine et le sens de ce principe qui domine toute la théorie des passions : « Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. » (III, 6). Cette tendance n'enveloppe d'ailleurs aucun temps fini, mais un temps indéfini (III, 8) : chaque chose tend à persévérer indéfiniment dans son être.

Ce qui est vrai de toutes les choses particulières prises en général l'est aussi de l'âme. L'âme, soit en tant qu'elle a des idées claires, soit en tant qu'elle en a de confuses, s'efforce de persévérer indéfiniment dans son être et a conscience de cet effort (III, 9). Et y

3?? 6

830

fort, en tant qu'il se rapporte à l'âme et au corps, se nomme appé-
tit. L'appétit, en tant que l'homme en a conscience, se nomme
Désir, cupiditas ou voluntas. Il n'y a aucune différence entre
l'appétit humain et le désir. Que l'homme ait ou non conscience
de son appétit, cet appétit demeure une seule et même chose. Ainsi
ce qui fonde l'effort, l'appétit, le désir, ce n'est pas qu'on ait
jugé une chose bonne, mais au contraire on jugera une cho-
se bonne par cela même qu'on y tend par l'effort, l'appétit,
le désir (III, 9), et ainsi, par une conséquence immédiate,
le Bon varie avec les individus.

De plus, Spinoza considère comme légitime de poser les deux postulats sui-
vants : 1° le corps humain peut être affecté de plusieurs modifications
par lesquelles sa puissance d'agir est augmentée ou diminuée ; 2° le
corps humain peut souffrir plusieurs changements et retenir néan-
moins les impressions des traces des choses et par suite leurs images. [L'âme
étant l'idée du corps conçoit nécessairement certaines idées correspon-
dantes aux changements qui se produisent dans le corps, elle affirme
que le corps ou une partie du corps a une puissance d'exister plus grande
ou plus petite que celle d'auparavant. L'affirmation de l'âme porte
sur la constitution de notre propre corps : car toutes les idées que nous avons
des corps marquent bien plutôt la constitution de notre corps que des
corps extérieurs, et quand je dis que l'âme affirme que le corps a une
puissance d'exister plus grande ou plus petite que celle d'auparavant

Je n'entends pas dire que l'âme compare la constitution actuelle du corps avec la précédente, mais seulement que l'idée en question affirme du corps quelque chose qui enveloppe plus ou moins de réalité que le corps n'en avait auparavant ; et ~~maintenant~~ comme l'essence de l'âme consiste en ce qu'elle affirme l'existence actuelle de son corps, et comme par la perfection d'une chose nous entendons son essence même, il s'ensuit que l'âme passe à une perfection plus grande ou plus petite selon qu'il lui arrive d'affirmer de son corps quelque chose qui enveloppe une réalité plus grande ou plus petite que celle qu'il avait auparavant. C'est même en cela seulement que peut consister l'augmentation ou diminution de la puissance de penser de l'âme, car la supériorité des idées et la puissance actuelle de penser se mesurent sur la supériorité des objets pensés." (III, fin). Ainsi la passion est une idée : ce n'est pas proprement un accroissement ou une diminution de la puissance du corps, c'est l'idée affirmant un accroissement ou une diminution. Cette idée qui affirme accroissement ou diminution constitue pour l'âme un accroissement ou une diminution. Dès que l'âme pense et affirme l'accroissement du corps, elle a plus de perfection ; si elle affirme la diminution du corps, elle a moins de perfection. La passion c'est l'affirmation par l'âme de l'accroissement de la perfection. Notre démonstration a fait voir la réalité de l'objet de la définition et a précisé cet objet.

<u>Les passions fondamentales</u>. En démontrant l'existence des passions, nous avons du même coup déterminé les passions fondamentales : 1° la conscience de la tendance à la conservation et à l'accroissement de son être, ou désir (cupiditas) ; 2° l'affirmation par l'âme de l'accroissement de puissance de son corps, par laquelle l'âme passe d'une perfection moins grande à une perfection plus grande, c'est-à-dire la joie (laetitia) ; 3° l'affirmation par l'âme de la diminution de puissance de son corps, par laquelle l'âme passe d'une perfection plus grande à une perfection moins grande, c'est-à-dire la tristesse (tristitia). La joie et la tristesse consistent dans ~~un~~ le passage d'un ~~perfection~~ état à un autre et non dans un certain degré de perfection. Si l'homme naissait à l'état de perfection, dans lequel consiste la joie, il n'aurait aucune joie à le posséder ; et, plus manifestement encore, il est impossible qu'aucun état, considéré en lui même, donne de la tristesse, car tout état réel est un degré d'être, c'est-à-dire de perfection. Or perfection ne peut expliquer tristesse. – Il y a donc trois passions fondamentales, et il ne peut y en avoir que trois : car, hors du désir ou tendance, de la joie et de la tristesse, définies comme on vient de voir, on ne peut concevoir aucune affection. Ces trois passions primitives suffisent à expliquer toutes les autres, qui ne sont que des noms divers donnés suivant les relations extrinsèques (III Append. 48, explicat.).

<u>Classification des Passions</u>. — La distinction la plus radicale est celle des passions qui se rapportent à l'âme en tant qu'elle pâtit, ou passions proprement dites ; et des passions se rapportant à l'âme en tant qu'elle agit ou affections exprimant une action. Cette distinction est fondée sur celle ~~entre les~~ des idées adéquates et ~~les~~ des idées inadéquates : en tant qu'elle a des idées adéquates, notre âme agit ; en tant qu'elle a des idées inadéquates, elle pâtit. En effet, une idée étant donnée, quelque effet doit nécessairement s'ensuivre. ~~Or~~ une idée adéquate est identique en Dieu et en l'homme : mais l'homme est cause non seulement d'idées adéquates, mais encore d'idées inadéquates : or Dieu n'est cause adéquate qu'en tant qu'il conçoit non seulement l'âme qui conçoit l'idée inadéquate, mais encore toutes les autres âmes ; par conséquent, l'âme qui conçoit l'idée inadéquate n'est que cause partielle de l'idée inadéquate et pâtit en quelque manière § III, 1. ~~Car si d'une idée adéquate Dieu est cause adéquate, d'une idée inadéquate Dieu lui-même n'est que cause adéquate partielle.~~ C'est ainsi que la passivité et l'erreur sont expliquées par une simple limitation. Ici, point (comme chez Platon) de principe contra-

re à l'être. Le non être n'est qu'un aspect des choses : si on considère les modes comme dérivant de la substance, c'est l'activité. si l'on considère leur rapport entre eux, c'est la passivité. ainsi toutes les passions résultent de notre nature : mais il en est que, ~~au moyen de l'~~ par la seule idée de notre nature, nous pouvons concevoir clairement & distinctement, ce sont les actions et affections actives ; au contraire il en est dont nous ne sommes que cause partielle, que nous ne pouvons concevoir d'une manière adéquate au moyen de notre seule nature : ce sont proprement les passions, les affections passives.

<u>Affections passives</u> - L'âme, en tant qu'elle pâtit, est sujette aux trois affections primitives, désir, joie, tristesse. Ces trois passions peuvent se produire en nous de telle sorte qu'elles ne se conçoivent que partiellement par notre nature : elles prennent dès lors place en tête des affections passives. Les passions dérivées qui en résultent peuvent être considérées I° en elles mêmes, II° par rapport à leur objet et à leur sujet.

I°. Considérées en elles mêmes, elles se répartissent en deux catégories ; 1° les affections de la joie et de la tristesse ; 2°

affections du désir, lesquelles pour la plupart n'ont pas de contraires, comme disait Descartes.

Affections de joie et de tristesse. Ces passions se subdivisent d'après l'idée, la représentation de leurs causes : 1° les affections de joie et de tristesse accompagnées de l'idée d'une chose extérieure comme cause. 2° les affections de joie et de tristesse accompagnées de l'idée d'une chose intérieure comme cause.

A. Les principales passions de la première catégorie sont les suivantes :

Amour et haine. Il ne faut pas définir l'amour la volonté de s'unir à l'objet ; c'est là une propriété de l'amour, ce n'en est pas l'essence. L'amour est un sentiment de joie accompagné de l'idée de sa cause extérieure, la haine est l'inverse ; si l'âme s'efforce de se rendre présente et de conserver la chose qu'elle aime, c'est que, autant qu'il est en elle, elle s'efforce de se rendre présentes les choses qui augmentent la puissance d'agir du corps. L'amour et la haine sont augmentés ou diminués par une circonstance très-importante, savoir ~~c'est~~ par l'idée que la cause de notre joie ou de notre tristesse est ou n'est pas douée de libre arbitre. Si l'être que nous considérons comme cause nous apparaît comme libre, alors notre haine ou notre amour sera accru ; s'il nous apparaît comme non libre, notre amour ou notre haine sera diminuée. En

effet, un être que nous voyons libre doit être perçu par soi et indé-
pendamment des autres : nous l'aimons donc ou nous le haïssons
du plus grand amour et de la plus grande haine qui puisse
provenir de l'impression reçue. Si au contraire nous consi-
dérons comme ~~[illegible]~~ nécessité cet être qui est cause, ~~nous tro~~
vons qu'il n'est pas seule cause, mais que, avec lui, d'autres êtres
sont causes, et par conséquent nous éprouverons pour lui moins
d'amour ou de haine. La somme d'amour ~~et~~ ou de haine qui
est en nous sera partagée entre cet être et les causes concurrentes ~~autres concur-~~
~~rents~~. Il suit de là que les hommes, dans la persuasion où
ils sont de leur liberté, doivent ressentir les uns pour les autres
plus de haine ou d'amour que pour les autres êtres (III, 49). Et cela ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ va s'appliquer à toutes les autres passions.

Penchant et Aversion, propensio et aversio. C'est la joie ou
la tristesse accompagnée de l'idée d'une chose qui en est
cause par accident : c'est un sentiment éveillé en nous par
une association d'idées : ce qui nous rend joyeux est accom-
pagné de circonstances qui se lient aux causes véritables de
notre joie : quand nous voyons reparaître ces circonstances,
l'imagination réveille l'idée du sentiment éprouvé,
et ainsi nous espérons du bien ou nous craignons du mal
sans fondement certain, par association d'idées.

Espoir et crainte, spes et metus. Définition intéressante : « joie ou tristesse mal assurée qui provient de l'idée d'une chose future ou passée dont l'évènement nous laisse quelque doute ; par suite, point d'espoir sans crainte, ni de crainte sans espoir ; le doute disparu, ~~alors~~ l'espérance devient la sécurité, et la crainte le désespoir. »

Contentement et mécontentement, gaudium, conscientiae morsus. « Joie ou tristesse accompagnée de l'idée d'une chose passée qui est arrivée d'après ou contre nos espérances. » (Éth. Définit. 16, 17). — (Aucun élément moral.)

Faveur et indignation,
Estime et Mépris,
Envie et Miséricorde. } Voir les définit. (Éth. 18, 19 etc.)

B. Les affections de joie et de tristesse accompagnées de l'idée d'une chose intérieure comme cause sont : Contentement de soi même et humilité. — Contentement de soi même et repentir : là intervient l'idée de la liberté : « en effet le repentir est un sentiment de tristesse accompagné de l'idée d'une action que nous croyons avoir accomplie par libre décision de notre âme. » Tous ces sentiments ~~d'ailleurs~~ viennent exclusivement de l'éducation. Les parents, en blâmant certaines actions et réprimandant souvent leurs enfants pour les avoir commises, ou au contraire en louant et en ...

d'autres actions ont si bien fait que la tristesse accompagne toujours celles-là et la joie ~~toujours~~ celles-ci. Et l'expérience confirme cette théorie. La coutume et la religion ne sont pas les mêmes pour tous les hommes : ce qui est sacré pour les uns est profane pour les autres, et les choses honnêtes pour un peuple sont honteuses pour un autre. Chacun se repent ou se glorifie d'une action suivant l'éducation qu'il a reçue (III Append. 27). »

Superbia et abjectio, Gloria et Pudor.

Affections du Désir -

Regret (desiderium). Émulation. Reconnaissance. Bienveillance. Colère. Vengeance. Cruauté. Crainte. Audace. Pusillanimité etc... Ce n'est toujours que le désir qui reçoit une détermination particulière de l'idée qui s'y joint. - [Celles-là sont les principales passions passives. Il faudrait nommer en outre des passions composées, formées de celles-ci ; par exemple : la Jalousie.

II°. Les Passions par rapport à leur objet et à leur sujet.

A. L'idée de l'objet est nécessairement impliquée dans l'idée inadéquate, origine de la passion. Donc, autant d'objets, autant de passions. Les passions comme l'ivrognerie, l'ambition ne sont que (a) amour et (b) désir rapportés à leurs objets. Ces passions, en tant qu'on ne les distingue que par leur

objets, n'ont point de contraires : car la tempérance, la sobriété, la chasteté en général sont des affections actives (IV, 56).
Les passions varient de même avec les individus : car la joie et la tristesse, ainsi que le désir, ne sont que l'essence même de l'individu dans ses rapports avec l'extérieur : mais l'essence varie avec l'individu : donc la joie, la tristesse et le désir varient avec l'individu. Il suit de là que les passions des animaux diffèrent de celles des hommes ; (disons le sentiment pour Spinoza et ne sont pas de simples machines : nous leur accordons donc les passions, non celles qui suivent la raison, mais celles suivant de l'instinct.) « Quoique chaque individu vive content de sa nature et y trouve son bonheur, cette vie, ce bonheur ne sont autre chose que l'idée de l'âme de ce même individu, et c'est pourquoi il y a entre le bonheur de l'un et celui de l'autre autant de diversité qu'entre leurs essences. Et la différence n'est pas médiocre entre le bonheur que peut ressentir un ivrogne et celui que goûte un philosophe. » (III, 57) Schol.

Affections actives.

Quand l'âme se contemple elle même, elle agit, elle se réjouit, et son être en est accru. Or l'âme se contemple elle même nécessairement quand elle conçoit une idée adéquate. De même l'âme, en tant qu'elle a des idées adéquates aussi bien

que des idées claires et distinctes fait effort pour persévérer dans son être. Mais cet effort, c'est le désir, qui se rapporte aussi à nous en tant que nous nous contemplons nous mêmes : car alors nous agissons. Désir et Joie sont donc des affections qui ~~vont bien avec~~ se rapportent à l'~~action~~ activité de l'âme comme ils ~~allaient bien avec la passion~~ se rapportaient à sa passivité ; mais dans ~~la passion~~ le domaine de la passivité on comptait trois affections, dans le domaine des actions on n'en peut admettre que deux : la tristesse n'y a pas de place, car la tristesse c'est la diminution de l'être. Toutes les actions qui résultent de ces deux passions actives se ramènent à la force d'âme (fortitudo), ~~qui~~ laquelle se divise en deux affections principales : Animositas et generositas, l'Energie et la générosité. L'énergie est le désir qui porte chacun de nous à conserver son être en vertu des seuls commandements de la raison ; la générosité est le désir qui porte chacun de nous, en vertu des seuls commandements de la raison, à faire effort pour aider les autres hommes et à se les attacher par amitié. Toutes les actions qui tendent à l'intérêt particulier de l'âme, Sobriété, Chasteté etc... se rapportent à l'animositas ; celles qui tendent en outre à l'intérêt des autres hommes doivent se rapporter à la generositas (III, 59). [C'est ainsi qu'en résumé, toutes les passions se ramènent à la Joie

17

389

à l'Existence.

Cette doctrine c'est la Statique des Passions. Exprime-t-elle l'état définitif de l'homme ? ou existe-t-il pour l'homme un ordre moral supérieur ?* ~~Ici, je n'ai pu saisir la suite du développement~~. ~~Dans ce cas il faudrait demander~~ Il nous reste à nous quels doivent être les ~~les~~ résultats 1° du jeu même des passions ; 2° de l'intervention de la Raison dans leur domaine.

Ch. Salomon

* Il y aura pour l'homme un ordre moral supérieur, distinct de l'ordre naturel, si les affections actives sont plus fortes que les passives. Car, comme la loi universelle, c'est que chaque être tend à acquérir la plus grande puissance possible, l'homme devra, dans cette hypothèse, tendre à développer en lui les passions actives, de préférence aux passives. Ainsi se formera un état distinct de l'état de nature et méritant le nom d'état moral.

Donc l'état de nature que nous venons de considérer, n'est pas l'état définitif.



(1)

Rédaction de philosophie.

Leçon XXIII

Spinoza (Suite) : Morale relative.

—

Nous avons étudié la nature de l'âme et des passions. Nous en sommes au point où le mode est le plus éloigné de son origine. Nous allons revenir sur nos pas, et nous verrons comment peu à peu le multiple rentre dans l'un, comment du sein même de la fatalité émerge peu à peu la liberté. (L'étude des données immédiates de la raison nous a donné l'un ou Dieu ; l'étude des modes de l'un nous a donné le multiple ou la nature ; l'étude de la liberté ~~va~~ nous montrera le retour du fini au sein de l'infini. On trouve ainsi très-nettement chez Spinoza les grandes divisions de la philosophie antique : Logique, Physique, Morale.

Après avoir distingué et défini, ~~pour ainsi dire~~ à un point de vue statique, pour ainsi dire, les éléments essentiels de l'âme, ~~il~~ nous reste à considérer, à un point de vue pour ainsi dire dynamique, ses états, les lois selon lesquelles elle se modifie, et la valeur de ses diverses modificatio[ns]. Cette étude nous fait entrer dans ce qu'on peut appeler la morale de Spinoza, par opposition à sa Physique et sa Métaphysique. La morale dans le Spinosisme ne saurait être l'exposition d'un idéal proposé au choix contingent d'un être doué de libre arbitre, puisque

392

les deux éléments de la morale ordinaire la finalité et le libre arbitre n'existent pas dans ce système de nécessité. Elle a expressément pour objet de distinguer et définir ceux des états dont notre nature est susceptible auxquels conviennent les qualifications de bon et de parfait et de déterminer les lois, toutes ~~nécessaires~~ mathématiques, suivant lesquelles en fait se réalisent ces états.

On peut dans cette morale distinguer deux degrés : 1° Ce qu'on peut appeler la morale du bien, c'est-à-dire la détermination de la nature et de la genèse de l'état le meilleur qui ~~peut~~ résulter du jeu des passions, indépendamment de toute intervention de la raison ou celle-ci n'intervenant que comme source des passions ; ~~en~~ ~~deux~~ mots la détermination des différents états qui n'ont pas la même valeur. Le meilleur de ces états c'est le Bien. Donc cette première morale est toute relative. — 2° La morale de la béatitude ou la détermination de la nature et de la genèse de l'état non plus relativement, mais absolument parfait, résultant de l'empire de l'entendement sur les passions. C'est la morale absolue : L'entendement peut-il se ~~soumettre~~ les passions ? La béatitude est cet état où l'entendement s'est soumis les passions.

La morale du bien (1er degré) appartient encore à cette seconde partie de l'étude du système que nous avons appelé l'étude du rapport des choses entre elles ; mais déjà elle est sur la seconde pente, déjà elle nous incline vers la morale de la liberté et y touche presque ; ~~partout~~ de la morale de la fatalité ou morale relative nous nous ~~élevons~~ élevons naturellement à la morale absolue ou morale de la liberté.

La morale du bien a pour appendice la Politique qui ne suppose pas d'autre principe que la morale relative.

Nous nous occupons aujourd'hui de la morale relative.

Nous aurons recours à une division qui n'est pas nettement indiquée par Spinoza, mais qui est conforme à l'esprit de sa doctrine. Nous diviserons la morale du bien en deux parties : l'une théorique, l'autre pratique. La première ~~[illegible]~~ définit le concept du bien : Elle contient deux choses : 1° l'exposition de l'esclavage de l'homme, c'est-à-dire des causes de son impuissance à observer les principes de la raison, en d'autres termes la détermination des lois qui régissent la naissance et le développement des passions ; 2° l'exposition des principes de la raison (proposition 17 (scolie) c'est-à-dire de la nature et des conditions de la vertu, par laquelle se définit le bien. —— La partie pratique qualifie les différentes passions à l'aide du concept du bien une fois défini et par là en détermine la valeur et l'usage.

Partie théorique 1er problème.

On peut ramener à trois ~~[illegible]~~ principales les lois du développement des passions.

1° Loi de la nécessité des passions. L'homme est nécessairement soumis aux passions. Il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la nature et qu'il ne puisse souffrir d'autres changements que ceux qui peuvent se concevoir par sa seule nature (IV – 4). Il ne pourrait en être autrement que si l'homme était infini. Du moment qu'il est fini, il est ~~[illegible]~~ mode en rapport avec d'autres modes qui déterminent en lui des changements qui ne dépendent pas de sa seule nature.

2° Loi de la force de la passion. – Il y a trois points à consider

A. La force et l'accroissement de telle ou telle passion et le degré où elle persévère dans l'existence ~~ne se mesurent point par~~ n'ont point pour mesure la puissance par laquelle nous faisons effort pour persévérer dans l'être, mais ~~par~~ le rapport de la puissance de telle ou telle cause extérieure avec notre puissance propre (IV-5). — B. La puissance de la cause extérieure se mesure par le degré d'existence que notre imagination lui attribue, c'est-à-dire par la proportion qui existe entre les images qui posent l'existence de l'objet et les images qui excluent cette existence. Un objet a ~~pour~~ nous d'autant plus de réalité, de force, a d'autant plus d'influence sur nous que les images qui nous le représentent comme existant l'emportent davantage sur les images qui excluent cette existence. Il s'agit non de l'objet en soi, mais des images de cet objet, de l'existence représentée. Par conséquent la passion dont on imagine la cause comme présente est plus forte que celle dont on imagine la cause comme absente (IV-9). Le futur imaginé comme prochain nous affecte plus fortement que le futur imaginé comme éloigné. Le souvenir d'une chose imaginée comme récente nous affecte plus que le souvenir d'une chose imaginée comme disparue depuis longtemps. La représentation d'un objet comme nécessaire nous affecte plus que la représentation d'un objet comme non nécessaire c'est-à-dire possible ou contingent, et la représentation d'un objet comme possible nous affecte plus que la représentation d'un objet comme contingent parce que dans l'idée de contingence est enveloppée la présence d'images qui excluent l'existence présente. —— C. La force par laquelle l'homme persévère dans l'être est limitée et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment (IV-3). Pour démontrer ceci Spinoza a recours à un axiome : Il n'existe dans la nature aucune chose particulière qui n'ait au-dessus d'elle une autre chose ~~plus puissante~~ et plus forte, de sorte que, une chose particulière étant

donnée, une autre plus puissante est également donnée, laquelle peut détruire la première. Cet axiome résulte de l'idée que tous les possibles, en nombre infini, sont réalisés. — Il suit de là ce corollaire que la force d'une passion peut surpasser infiniment la puissance d'un homme de telle façon que cette passion s'attache obstinément à lui. Quelle que soit la puissance de l'homme il est toujours possible qu'il se rencontre une puissance supérieure qui l'emporte.

3.° Loi de l'empêchement ou de la destruction de la passion. « Une passion ne peut être empêchée ou détruite que par l'idée d'une affection du corps contraire à celle que nous éprouvons et plus forte. » (IV-7). Quand l'âme est agitée par une passion, le corps éprouve en même temps une affection qui augmente ou diminue sa puissance d'agir. Or cette affection du corps laquelle tend à persévérer dans son être ne peut être empêchée ou détruite que par une cause corporelle qui fasse éprouver au corps une affection contraire. Par conséquent l'âme est affectée de l'idée d'une affection contraire et plus forte. En d'autres termes elle éprouve une passion contraire à la première et plus forte (IV-7). Il suit de là : 1.° Que la connaissance du bien et du mal en tant que vraie ne peut empêcher aucune passion: elle ne peut entrer en conflit avec une passion qu'en tant qu'on la considère elle-même comme une passion (IV-14) ; — 2.° d'autre part, que le désir qui naît de la connaissance vraie du bien et du mal peut être détruit ou empêché par d'autres désirs qui naissent des passions, en tant que ces désirs portent sur des choses que nous nous représentons comme plus réelles et plus présentes : Video meliora proboque &c. Je vois par la connaissance du bien et du mal le meilleur, mais la passion par laquelle je vois un bien mensonger est plus forte parce que l'image de ce bien me l'offre comme plus présent, plus

réel.

Ainsi dans ce règne des passions, la connaissance du bien et du mal peut jouer un rôle en tant que déterminant une passion, mais cette passion est soumise exactement aux mêmes lois que les autres passions. Elle peut les entraver, les empêcher, elle peut à son tour être refoulée par elles. Le bien pourra triompher, mais ce triomphe n'est pas certain. — Il faudra nous transporter dans le domaine de la raison pour que la défaite des mauvaises passions soit assurée.

Ces lois montrent comment l'esclavage de l'homme est possible. Cet esclavage ne consiste pas dans la puissance des passions : il consiste dans la supériorité de cette puissance sur la puissance de la connaissance vraie du bien et du mal.

Morale théorique. 2e problème. Définition du bien

L'homme peut-il au sein même de cet esclavage acquérir de la liberté, pressentir cette liberté qui est le fond de l'être? ~~dont il est capable~~. En d'autres termes le seul jeu des passions livrées à elles-mêmes est-il susceptible de réaliser un état qui mérite d'être appelé bon et qui soit digne ainsi d'une qualification morale? Pour résoudre cette question il faut définir le concept du Bien. Cette définition se fait par celle de la vertu — le bien et le mal pour Spinoza n'étant que ce qui favorise ou entrave sa vertu.

La vertu. Spinoza (IV-4 Scolie) appelle ~~cette~~ l'étude de la vertu la recherche de la nature des préceptes de la raison, et d'autre part il l'appelle encore une déduction fondée sur la considération de la nature humaine. Quel rapport y a-t-il entre la nature et la raison qu'il semble prendre l'une pour l'autre? — La Raison, dit Spinoza, ne demande rien de contraire à la nature (IV-18 Scolie) " L'une comme l'autre demande à chaque homme de s'aimer soi-même, de chercher ce qui lui est véritablement utile. Nature et raison sont-elles donc identiques?

C'est le caractère général du Spinozisme de partir du dualisme et d'arriver à l'unité par la réduction de l'inférieur au supérieur. C'est ce qui a lieu ici. La loi de nature est évidemment pour Spinoza la tendance propre à l'individu ; la loi de raison c'est la réalisation par l'individu ou mode de la substance infinie, d'une partie de l'essence de cette substance ; ainsi c'est là tout d'abord un dualisme, nature propre de l'individu et nature divine ; — mais dans Spinoza la nature se ramène à la raison comme le mode à la substance, la raison est le tout dont la nature n'est qu'une partie. La vraie nature n'est qu'une manifestation de la raison.

La méthode à suivre pour définir la vertu consiste à discerner la tendance vraiment propre à chaque être en la distinguant des tendances qui peuvent résulter de l'influence des autres êtres, et à rapporter cette tendance à Dieu comme à la raison de son existence et de son développement de manière à en acquérir ainsi une idée adéquate. Ainsi la vertu est l'objet d'une loi de nature comme tendance fondamentale propre à l'individu ; la vertu est l'objet d'une loi de raison comme tendance fondée sur la nature de l'essence divine, objet de la loi de Raison, et ces deux moments dans la définition de la vertu ne sont qu'un effort croissant pour pénétrer plus avant dans l'essence de la vertu. — <u>Au point de vue de la nature</u> la vertu ne consiste pas en autre chose qu'à vivre selon sa nature propre et ainsi le fondement de la vertu c'est cet effort même que fait l'homme pour conserver "son être". (IV-18 Scolie). Plus un homme s'efforce effectivement et est capable de conserver son être plus il a de puissance et de vertu, ce qui est une seule et même chose. La vertu c'est la réalisation de la tendance propre à l'être (IV – Définition 8.) ~~[illegible]~~)

De là trois conséquences principales : a) D'abord comme

398

personne ne s'efforce de se conserver que d'après les lois de sa nature la vertu ou réalisation des tendances de notre nature est pour nous le bonheur. b) La vertu étant la chose du monde la plus utile pour nous doit être désirée pour elle-même. c) Ceux qui se donnent la mort sont des impuissants, vaincus par des causes extérieures en désaccord avec leur nature (4-18 scolie). Telle est la vertu considérée au point de vue de la nature : elle s'identifie avec la puissance, avec la possession de l'utile.

<u>Au point de vue de la raison</u>. Le passage de la vertu naturelle à la vertu de la Raison se fait par la nécessité même de pénétrer plus avant dans l'essence de la vertu naturelle. L'homme n'agit en réalité d'après les propres lois de sa nature qu'en tant qu'il a des idées claires, donc agir par vertu c'est, en définitive, agir d'après des idées claires c'est comprendre, mais comprendre c'est la fonction, la puissance, la tendance, l'essence de la raison. C'est donc dans la vertu de la Raison que la vertu naturelle trouve sa fin et son achèvement, et comme le souverain objet de la raison c'est la connaissance de Dieu la suprême vertu de l'âme c'est de connaître Dieu (IV-24-28). — Ce processus est très-caractéristique. Spinosa nous fait passer constamment par une sorte d'artifice d'un extrême à l'autre : tout à l'heure la vertu c'était la force ; maintenant la vertu c'est la connaissance. Tout le spinosisme est dans ce passage logique d'un extrême à l'autre, de l'égoïsme au désintéressement, de la nécessité à la liberté, de la matière à l'esprit, du matérialisme à la religion. Tout est matière ~~pouvait~~ paraît il dire d'abord, mais la matière c'est l'esprit. En morale de même la vertu c'est tout d'abord l'intérêt, la force, puis lorsqu'il ~~s~~ analyse ce concept il trouve que c'est au fond la connaissance de Dieu. — Le trait d'union c'est ~~que ce~~ l'idée de force ~~suprême~~ maxima; ~~concept est précisément le plus fort~~. La connaissance de Dieu est le fondement véritable de la vertu parce que c'est cette connaissance

qui constitue le maximum de la puissance.

Nous pouvons maintenant définir le bien et le mal. A. Les bien et le mal n'ont rien de négatif ou de positif. Ce ne sont que des façons de penser, des notions comme les autres.

Le bien c'est ce qui favorise notre puissance d'agir, le mal c'est ce qui l'empêche. Les choses sont pour nous bonnes ou mauvaises en tant qu'elles ont quelque chose de commun ou quelque chose de contraire à notre nature: ce sont donc des concepts relatifs, le bien et le mal varient avec les individus. La musique est bonne pour un mélancolique, &c... elle est indifférente pour un sourd qui ne l'entend pas.

B. Voilà pour le point de vue relatif: voyons le point de vue de la raison.

Il est un point où le relatif et l'absolu coïncident. Le fondement du bien d'un individu c'est sa participation à l'essence commune ou Raison. Le bien suprême pour lui sera en dernière analyse ce qui favorise en lui l'accroissement de la Raison, mais la Raison est identique chez tous les êtres pensants. Ainsi ce qui est en conformité avec notre nature en tant que raisonnable est du même coup en conformité avec la nature de tous les êtres pensants. C'est ainsi qu'au-dessus des biens particuliers, variables avec les individus, il y a un bien suprême, commun à tous ceux qui pratiquent la vertu, c'est ce qui favorise l'accroissement de la Raison, fondement de notre nature — En résumé le bien est ce qui favorise notre nature, ce qui est en conformité avec notre nature, c'est-à-dire, en dernière analyse, avec notre raison, ou tendance à comprendre, c'est-à-dire à rattacher les choses à leur premier principe qui est Dieu. Voilà pourquoi le Bien est pour Spinoza, (indifféremment,) ce qui est conforme à la raison, ou ce qui nous rend

plus puissants.

Partie pratique.

Le bien et le mal étant définis nous sommes en possession d'un criterium pour juger moralement les passions. Sont bonnes les passions qui satisfont à la définition du bien, mauvaises celles qui n'y satisfont pas. Par conséquent sont bonnes les passions qui accroissent notre puissance, notre part de connaissance vraie, sont mauvaises celles qui diminuent notre puissance, notre part de connaissance. La prédominance des premières est pour l'homme la liberté, la prédominance des secondes, l'esclavage. En vertu de la doctrine spinoziste des rapports de l'âme et du corps, la loi générale de l'appréciation des passions sera : tout ce qui est conforme à la natu[re] du corps humain, tout ce qui le dispose de telle façon qu'il puisse être affecté de plusieurs manières et le rend capable d'affecter les autres corps de plusieurs façons, est utile et bon ; — tout ce qui agit en se[ns] inverse, tout ce qui diminue les relations du corps humain avec les autres corps est nuisible et mauvais (IV-38). Pour savoir si un[e] passion est bonne ou mauvaise il suffit donc de savoir si elle corresp[ond] à un accroissement ou à une diminution de la puissance du corps. D'[une] manière générale toutes les passions joyeuses sont bonnes, puisque l[a] joie est toujours un accroissement de notre être. "C'est le fait de la superstition d'ériger en Bien ce qui cause la tristesse et en mal ce qui cause la joie" (Résumé final 31) Cette phrase est évidemment dirigée contre le mysticisme chrétien — Le christianis[me] a exalté la tristesse, le repentir, l'humilité et présenté souvent les afflictions comme un signe d'élection. Le Spinozisme est en opposition directe avec une telle doctrine ; c'est la philosophie de la joie.

On peut distinguer les passions qui concernent l'homme en lui-même — et celles qui le concernent dans ses rapports avec les autres hommes division assez difficile à soutenir dans le détail, mais répondant évidemment à une pensée essentielle de Spinoza

1° Les passions individuelles. Dans ces passions essayons de retrouver cette distinction entre les affections actives et passives que nous avons signalée. — A Affections passives : 1° La joie, consistant en ce que la puissance d'action du corps est favorisée ou augmentée. Il s'ensuit d'une manière générale que tout ce qui produit en nous de la joie est bon. Cependant il faut considérer que l'action des autres êtres dans la nature n'a pas pour fin de nous donner de la joie ; de plus, dit Spinoza, la joie se rapporte le plus souvent à une partie déterminée de notre corps. Ceci veut dire que la joie n'est très souvent qu'un plaisir sensible. Nous trouvons de la joie dans des choses que notre imagination seule nous représente comme bonnes ; ce qui fait que, si la Raison n'intervient pas, la joie et les plaisirs peuvent nous écarter du vrai bien. C'est ainsi que la joie directement est toujours bonne et peut indirectement être mauvaise lorsque cette joie représente un accroissement partiel du corps qui s'oppose à l'accroissement des autres parties, lorsque, en d'autres termes, en acquérant un bien particulier, nous nous privons d'un bien plus grand. —— L'inverse est vrai pour la tristesse. Directement elle est mauvaise ; indirectement elle peut être bonne par son effet sur le développement moral (Eth. IV – 41 et fin 30). Spinoza a abouti ainsi à une doctrine assez analogue à celle d'Épicure.

2° La gaieté, en tant qu'elle se rapporte au corps, consiste en ce que toutes les parties du corps sont affectées d'une manière égale. Il y a équilibre général ; la gaîté par là même ne peut avoir d'excès et est très bonne. — Au contraire la mélancolie est très mauvaise (IV-4.

3° Le plaisir sensible est susceptible d'excès et peut être mauvais : il consiste en ce que l'une des parties peut être affectée de préférence aux autres, et cette action peut s'attacher à elle avec persistance, de manière à empêcher les autres parties du corps de recevoir des modifications diverses. Par suite le plaisir sensible peut rompre l'équilibre et être un mal. — Inversement la douleur en contenant le plaisir excessif peut être indirectement un bien (IV-43).

4° L'amour et le désir sont sujets à l'excès pour des raisons semblables.

5° Les passions de l'espérance et de la crainte étant inséparables de la tristesse ne peuvent être bonnes pour elles-mêmes qu'autant qu'elles sont capables d'empêcher les excès de la joie (IV-47). Ainsi quiconque, obéissant à la crainte ne fait le bien que pour éviter le mal n'est pas conduit par la Raison. Pour ceux-là Spinoza est très-sévère, et en cela il a évidemment en vue les doctrines religieuses qui menacent les hommes des peines de l'enfer. "La superstition, qui s'efforce de conduire les hommes moins par la raison que par la crainte, les porte, dit-il, à éviter le mal plutôt qu'à aimer le bien, et n'aboutit qu'à les rendre misérables. — Il faut faire le bien par amour du bien ; toutefois comme entre deux maux la Raison doit choisir le moindre, comme d'ailleurs les hommes capables de se conduire par la Raison sont peu nombreux, il peut arriver que la crainte soit bonne d'une façon relative, si elle contient d'autres passions plus dangereuses (IV-65 et IV-54)

6° La paix intérieure peut provenir de la Raison, puisqu'elle naît de la contemplation de soi-même et que la véritable puissance de l'homme ou sa vertu, c'est la Raison elle-même que l'homme contemple clairement et distinctement (IV-52)

7° L'humilité ou tristesse naissant pour l'homme du spectacle de son impuissance ne provient pas de la Raison et n'est pas une vertu (IV-53)

8° Le repentir ne provient point de la Raison, puisque, comme l'humilité, il vient du sentiment de l'impuissance; et l'homme qui se repent d'une action est deux fois misérable et impuissant: d'abord par l'idée de l'action dépravée qu'il a commise et à laquelle il s'attache, idée dont la persistance dans son esprit constitue un désir dépravé, une affection passive une diminution de son être, — ensuite par la tristesse qui accompagne ce désir dépravé. Toutefois les hommes ne se dirigeant que rarement par la Raison, il arrive que ces deux passions sont en fait plus ~~utiles~~ qu'elles ~~ne sont~~ nuisibles. « Puisque les hommes doivent pécher mieux vaut qu'ils pèchent de cette manière. Car si les hommes dont l'âme est impuissante venaient tous à s'exalter également par l'orgueil, ils ne seraient réprimés par aucune honte et l'on n'aurait aucun moyen de les tenir en bride et de les enchaîner. Le vulgaire devient terrible dès qu'il ne craint plus. » Voilà comment repentir et humilité peuvent être tolérés chez les hommes en qui ne peuvent régner les passions issues de la Raison.

9° Le plus haut degré de l'orgueil comme de l'abjection marquant le plus haut degré de l'ignorance de soi marque le plus haut degré de l'impuissance de l'âme, et voilà pourquoi certaines vertus chrétiennes sont admissibles; c'est qu'elles ont pour but de combattre l'orgueil qui est la plus mauvaise de toutes les passions. Les hommes orgueilleux et abjects sont entre tous les plus sujets aux passions. (IV-50).

B. <u>Affections actives</u>. 1° Le désir qui naît de la Raison ou désir de la connaissance sous la forme de l'éternité ne peut être sujet à l'excès et est nécessairement bon. ~~Car~~ la connaissance est ~~elle~~ la seule puissance qui ne comporte aucun excès; c'est au contraire elle qui s'oppose à tous les excès. De plus, en plaçant le présent, le passé et l'avenir sur une même ligne, elle nous montre la vraie valeur des choses de telle sorte que par elle nous n'aurions que de bonnes passions, mais il faudrait pour que cette connaissance triomphât toujours que nous puissions avoir, de la durée de

choses, une connaissance adéquate. Mais notre imagination qui détermine la durée des choses est inégalement affectée par une chose présente et par une chose à venir. C'est pourquoi la connaissance que nous avons du bien et du mal demeure une connaissance abstraite et générale; ~~et~~ de telle sorte que le jugement par lequel nous déterminions le bon et le mauvais est plus imaginaire que réel (IV-62).

2° Les affections actives se rapportant à la force de l'âme. Ces affections sont toutes bonnes et elles triomphent chez l'homme en qui elles se rencontrent avec des passions contraires. L'homme qui en est doué médite sans cesse ce principe que toute chose résulte de la nécessité de la nature divine et que tout ce que nous jugeons impie, horrible, injuste, honteux ne peut nous paraître tel qu'à cause de l'imperfection de nos idées. Dans cette conviction l'homme libre s'efforce de comprendre les choses telles qu'elles sont, d'écarter les obstacles qui nuisent à la vraie connaissance comme la haine, la colère, l'envie et les autres mauvaises passions. L'homme courageux s'efforce donc par cela même, autant qu'il est en lui, de bien agir et de vivre heureux" (IV-73). Ainsi l'homme libre ne fait pas le bien par crainte, mais il le fait par raison. Le désir, dit-il, est animé, provient de la Raison et ~~nous~~ fait aller au bien directement "C'est ainsi que l'homme en santé mange avec plus de plaisir que le malade qui par crainte de la mort prend des aliments qui lui répugnent". Si l'homme libre s'éloigne du mal " ce désir provient de la connaissance du bien et non de celle du mal, parce que la raison nous fait désirer le bien directement et ne nous éloigne du mal que d'une manière indirecte" (IV-63). C'est par le bien que nous connaissons le mal, comme c'est par le vrai que nous connaissons le faux. Enfin comme conclusion la chose du monde à laquelle l'homme libre pense le moins c'est la mort, et la sagesse est bien plutôt la méditation de la vie que celle de la mort (IV-77).

II. – Les passions sociales : 1° ~~Un tout que les hommes~~ D'une manière

générale il est impossible que nous n'ayons pas besoin des choses externes pour conserver notre être et que les choses nous sont utiles dans la proportion où elles ont avec notre nature quelque chose de commun. D'où rien de plus utile à l'homme que l'homme même, mais cela sous certaines conditions.

Deux lois essentielles : 1° En tant que les hommes sont soumis aux passions ils peuvent toujours être contraires les uns aux autres. Car en tant qu'ils sont soumis à des passions différentes, ils ne sont plus en conformité de nature les uns avec les autres et par là ils se nuisent les uns aux autres. Pierre et Paul aiment la même chose : mais l'un a plus de chances que l'autre de l'obtenir ; de là pour celui qui est inférieur la haine. (IV – 32).

2° Les hommes ne sont nécessairement en conformité de nature les uns avec les autres qu'en tant qu'ils vivent selon la Raison. – Le bien de la Raison peut être simultanément possédé par tous. ~~Au contraire~~ Bien plus : ~~même~~ pendant que je m'attache au bien de la Raison j'aide mes semblables à ~~s~~'y attacher de leur côté. ~~C'est~~ En ce sens ~~que~~ l'homme est pour l'homme un Dieu. (IV – 35)

De là diverses conséquences : 1° L'amitié et la concorde par laquelle les hommes se lient entre eux et tendent de plus en plus à ne former qu'un seul homme sont des affections utiles, et ainsi toutes les actions qui produisent la concorde et l'amitié sont bonnes : ce sont celles qui se rapportent à la justice, à l'honneur, à l'équité ; quant aux moyens, ceux qui produisent l'amitié sont surtout la religion, la piété, &c. La crainte, comme source de concorde, est mauvaise. Elle exclut la conf- et implique une diminution de l'être. La haine, qui nous pousse à vouloir la destruction des autres hommes, est nécessairement mauvaise.

2° Les passions de l'estime et du mépris sont mauvaises, car elles

consistent à penser d'une personne plus ou moins de bien qu'il ne faut (III Déf. 21-22).

3° La pitié est de soi mauvaise dans une âme qui vit selon la Raison. D'abord c'est une tristesse. Ensuite le bien qu'elle peut provoq[uer] ne serait véritablement un bien que si c'était la Raison qui le faisait accomplir. – (Opposition avec Schopenhauer qui fait de la pitié l'affection fondamentale. Kant au contraire est du même avis que Spinoza) Toutef[ois] cela n'est vrai que pour une âme où domine la Raison. Pour un homme qui ne vit pas selon la Raison la pitié peut être utile (IV – 50 Scolie)

4° Celui qui vit sous la conduite de la Raison s'efforce d'opposer aux sentiments de haine des sentiments contraires d'amour et de générosité. En effet la haine s'augmente par une haine réciproque et au contraire elle peut être étouffée par l'amour (IV · 46). L'homme libre n'emploie jamais de ruses dans sa conduite. En effet l'homme libre se conduit par la Raison, et alors tout le monde pourrait employer la ruse : d'où il résulterait que la Raison conseillerait à tous les hommes de ne convenir que par perfidie d'unir leurs forces. (IV – 72). « L'homme libre qui se dirige d'après la Raison est plus libre dans la cité où il vit sous la loi commune (qui représente une plus grande portion de la Raison s'appliquant à la conservation d'un plus grand nombre d'individus) que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même (IV – 73).

En résumé celui qui a bien compris que toutes les choses dérivent de la nature divine et se font suivant les lois et les règles éternelles de la nature, comprenant tout, excusera tout, ~~et~~ ne s'indignera de rien, s'efforcera de bien agir et de se tenir en joie.

On pourrait résumer cette 1re partie ainsi : Nous devons 1° nous aimer nous-mêmes ; 2° aimer notre prochain comme nous-mêmes. – La seconde partie ou morale de la béatitude nous enseignera à aimer D[ieu]

~~[illegible] nous montrera qu'il nous faut [illegible] Dieu [illegible] n'a fait qu'un~~

(6) 107

La morale de Spinoza se trouve ainsi avoir une grande analogie avec la morale évangélique. Cette analogie deviendra encore plus étroite quand nous verrons comment l'amour de Dieu fait le fond de l'amour des hommes entre eux, et comment ~~cet amour~~ celui-ci n'est que la manifestation, dans le monde multiple, de l'amour de Dieu. L'amour de Dieu c'est en dernière analyse pour Spinoza comme pour l'Evangile le dernier mot de la morale.

L. Sautreaux

XXIVe Leçon.

La Politique de Spinoza.

Spinoza a traité de la Politique dans le Traité théologico-politique et dans un traité spécial. La doctrine qu'il y expose rentre-t-elle dans son système de philosophie ou y est-elle étrangère? A-t-elle un rapport étroit avec l'Éthique? Il est impossible de nier ce rapport. L'Éthique expose explicitement les principes de la politique. (Voir la conclusion de la 2ème partie – les scolies 1 et 2 proposit. 37, IVe partie, – où Spinoza donne un résumé de sa politique chaque proposition renvoie aux propositions antérieures.) D'autre part, si le Traité théologico-politique ne suppose pas encore le développement complet de l'Éthique et s'appuie seulement sur l'exégèse biblique, en revanche le Traité politique non seulement s'accorde rigoureusement avec l'Éthique (.I, 4) mais encore, en plusieurs passages, il y renvoie (I, 5 – II, 1).

Quelle est la place de la Politique dans l'ensemble du système? La Politique nous montre comment les passions peuvent être, non vaincues c.à.d. en quelque sorte transformées en libertés, mais enchaînées, grâce à la forme sociale. La crainte est le ressort essentiel de la Politique. La Politique nous montre comment, dans le monde des passions lui même un certain ordre est possible; elle rapproche l'homme de la liberté autant qu'il se peut faire quand il agit par passion et non par raison. La place de la Politique suit de là. Elle doit venir avant la Morale de la Liberté, puisqu'elle considère encore l'homme comme un être soumis aux passions et ne fait encore appel qu'aux lois de la Nature

concernant les passions, et que, d'un autre côté, elle permet à l'homme de s'approcher de la liberté plus que ne le fait la Morale que nous avons appelée relative. Nous placerons donc la Politique entre la Morale relative et la Morale de la Liberté. Il suit de cette place que la Politique devra dépasser en efficacité la simple morale relative, et faire servir les passions à préparer le règne de la raison, et que, d'autre part, elle ne devra pas, sous peine d'empiéter et de devenir plus dangereuse qu'utile, employer la Raison comme moyen d'action. Elle ne doit faire appel qu'à la Crainte, laquelle est encore une passion (I, §, 6). Elle devient dangereuse quand, comme chez Platon, elle s'identifie avec la Morale. Elle manque alors son but en le dépassant. Elle doit être une puissance coercitive et la Raison n'est pas une puissance de cette sorte. Une passion ne peut être empêchée que par une autre passion.

L'Objet de la Politique est indiqué par le titre complet du Traité politique : Quomodo societas, ubi (monarchicum) imperium locum habet, sicut et ea ubi optimi imperant, debet institui ne in tyrannidem labatur et ut pax libertasque civium inviolata maneat. La Politique nous montre comment la société, tant sous le régime démocratique (ceci n'est pas précisément dans le Traité, resté inachevé), que sous le régime monarchique ou aristocratique, doit être organisée pour ne pas tomber sous la tyrannie et pour que la paix et la liberté y demeurent inviolées. De même que le particulier a une vertu propre, liberté, force d'âme, — de même l'État a la sienne, qui est la sécurité. La Politique détermine les lois naturelles suivant lesquelles l'État se constitue et persévère dans son être. Elle ne trace pas un portrait idéal auquel des êtres libres ont l'obligation de renoncer. Elle constate ou plutôt déduit mathématiquement de la notion même

de l'État les conditions de son existence, de sa stabilité. Elle trai[te]
du nécessaire, dans le sens de oportere, non de debere (müssen, non
sollen); elle voit dans les lois civiles les remparts qui protègent l'É[tat]
contre tout ce qui tend à le détruire.

Méthode. — Les moralistes qui voient les hommes non tels qu'ils
sont, mais tels qu'ils devraient être selon eux, se sont égarés dans des
chimères, et, en politique comme en morale, ont établi une distinction
profonde entre la théorie et la pratique. Il s'en est suivi que leurs
doctrines, admirées des spéculatifs, ont été écartées par les hommes d'État.
~~Au contraire~~ En revanche, les politiques proprement dits, occupés à prévenir la mal[ice]
humaine à l'aide de moyens artificiels indiqués par la pratique, ont
absorbé la théorie dans la pratique. Ils ont fait une œuvre utile,
mais leur science est empirique, ils ne savent pas distinguer ce
qui est vraiment durable de ce qui n'est qu'expédient momentané.

Les lois de la Politique doivent être déduites des principes
propres de cette science. Or, comme les hommes aussi bien ~~ou~~ barbares [que] civilisés,
s'unissent entre eux et forment une société, il s'ensuit que ce n'est pa[s]
à la Raison (privilège des esprits cultivés) qu'il faut demander les préceptes de l'État, mais qu'[il]
faut les déduire de la nature et de la condition commune de l'Huma[nité].
C'est ce que Spinoza s'efforce de faire, en restant, dit-il, parfaitem[ent]
d'accord avec l'expérience. Il s'agit, non de prendre les actions huma[ines]
en pitié ou en haine, mais de les comprendre.

La Politique de Spinoza peut être caractérisée par
trois traits principaux. Elle est humaine, naturaliste et
réconcilie. Elle est humaine, étant fondée exclusivement sur la connaissance
de la nature humaine à qui elle emprunte ses principes, — naturaliste, en ce sens

qu'elle est considérée comme résultant des lois générales de la Nature, et non pas, comme chez Kant par exemple, ~~comme résult~~ des lois de la liberté; — elle est mécaniste, en ce sens qu'elle exclut toute idée de finalité. Par ces trois caractères elle se distingue nettement des grands systèmes historiques, & occupe une place à part.

autres

Étant humaine et naturaliste, elle ressemble à la politique d'Aristote. Spinoza, comme Aristote, voit dans l'État un prolongement de la condition naturelle de l'homme; mais tandis que la nature est pour les anciens un organisme où le tout existe avant les parties où les parties n'existent qu'en vue du tout, pour Spinoza le tout n'est que la réunion des parties : sa politique n'est qu'un mécanisme, où suivant la seule loi des causes efficientes, le tout résulte ~~n'est que la réunion~~ des parties. — Par les trois caractères elle diffère de la politique scolastique, qui se fonde sur l'autorité et sur la révélation. — Enfin en tant que naturaliste et mécaniste, elle diffère des systèmes modernes se fondant sur les lois de la liberté pour la plupart, ~~mais qui~~ s'opposent ~~aussi~~ radicalement aux lois physiques.

Les précurseurs immédiats de Spinoza sont Machiavel et Hobbes. Déjà Machiavel n'admettait en politique que des faits humains; mais c'est seulement par les conditions historiques données et non par les principes universels de la nature humaine qu'il cherche à expliquer les phénomènes politiques. Quant à Hobbes, il demande à la nature le fondement, l'origine, mais non la forme de l'État. L'État vient au contraire abolir le droit naturel et y substituer un nouveau droit par l'effet d'un contrat volontaire : c'est le despotisme librement institué pour remplacer la liberté naturelle. Or Spinoza veut que la vie politique de l'homme soit rigoureusement soumise

aux lois uniformes de la nature, et ne fasse pas un empire dans un empire. Tout doit être un, homogène : l'État ne sera pas la destruction des lois de la nature, il en sera le ~~prolongement~~ résultat.

La doctrine politique de Spinosa peut être divisée en deux parties : 1° la doctrine générale de l'État ou définition de l'origine, de la Nature et des droits de l'État ; — 2° la doctrine des diverses formes de l'État et de leurs conditions d'existence.

~~(La doctrine politique de Spinosa peut)~~

I. Doctrine générale de l'État.

A.) Origine. — Sa détermination consiste dans l'explication du passage de l'État naturel à l'État civil. En quoi consiste l'État naturel ? La puissance des choses naturelles, la vertu par laquelle elles existent est au fond la propre puissance de Dieu. Or Dieu a droit sur toute chose. Donc chaque être a naturellement autant de droits qu'il a de puissance pour exister et agir. Le droit naturel se confond avec les lois mêmes de la nature. Tout ce que fait chaque homme d'après les lois de sa nature, il le fait du droit suprême de la Nature, et « autant il a de puissance, autant il a de droit » (Tr. pol. II, 3, 4). Nous ne devons d'ailleurs faire ici aucune différence entre les désirs venant de la Raison et ceux qui sont engendrés par d'autres causes. Car ceux-ci comme ceux-là sont des effets de la nature et des développements de cette énergie naturelle ~~de cette énergie naturelle~~ par laquelle il s'efforce de persévérer dans son être. Qu'il obéisse à la Raison ou à la Passion, l'homme ne fait rien que selon les règles de la nature, c.à.d. selon le Droit Naturel (II, 5). Il y

dans l'État naturel, où le droit coïncide exactement avec la puissance de l'individu, rien qui mérite le nom de péché ou d'obéissance, de juste ou d'injuste. Le Droit naturel ne défend rien que ce que personne ne peut désirer, et il ne repousse ni les contentions, ni la haine, ni la ruse, ni la colère, ni la mauvaise foi, ni rien enfin de ce que l'appétit peut conseiller (II, 8, 12). – Or, – c'est ici le second moment, – en tant que les hommes sont soumis aux passions égoïstes, ils sont, comme l'a montré la Morale, contraires les uns aux

× autres. Et ainsi l'état de nature doit nécessairement engendrer la guerre de tous contre tous (II, 14). – [Vient alors le] ~~Le~~ troisième moment. – Cet état de guerre est en contradiction avec le droit naturel, ~~puisque par~~

? ~~l'introduction de la crainte et de l'impuissance~~ [puisqu'il] ~~il~~ menace la conservation de tous les individus ; il s'ensuit que le droit naturel de l'homme tant qu'il est déterminé exclusivement par la puissance est nul en fait, c'est un droit d'opinion plutôt que réel, puisque rien n'assure qu'on en jouira en sécurité. D'où cette conclusion que – le droit naturel ne peut guère se réaliser que là où les hommes ont des droits communs, possèdent des terres ensemble, et sont capables de se défendre, de repousser toute violence et de vivre ensemble d'un consentement commun. Les hommes ont donc dû s'entendre mutuellement, mettre en commun leurs droits, [Non qu'ils aient dû] ~~non pas en~~ les abdiqu[er] ~~ant~~, ~~ou~~ s'en dépouill[er] ~~ant~~ définitivement ; Car le droit naturel qui consiste à persévérer dans son être individuel, subsiste toujours, et si je pouvais être plus fort que l'État, j'aurais le droit de m'insurger, mais je juge utile de m'associer pour assurer mon droit naturel. Ce n'est [donc] pas une abdication. L'État politique vient donc

Cf. Hobbes. seulement réaliser le droit naturel. – Or plus il y a d'hommes qui for-

ainsi un seul corps, plus il y a de droits pour l'ensemble ; — le droit de chacun est d'autant plus limité, mais il n'est jamais annihilé. Il suit de là que chacun n'a d'autre droit réel que celui qui lui est accordé par le droit commun. Du reste, tout ce qui lui est commandé par la volonté générale doit être exécuté, et ~~on~~ la communauté a le droit de l'y forcer puisqu'~~on~~ elle en a la puissance (II, 16). C'est ainsi que l'Etat civil résulte nécessairement de l'Etat naturel en vertu de la prépondérance du besoin de sécurité, sur le goût de l'arbitraire dans la nature humaine.

B.) Nature. — L'état n'est que la puissance de la multitude (II, 17). Le moyen d'action de l'état est tout d'abord la crainte. Toutefois ~~il~~ Spinoza dit quelque part (Pol. X, 8) que l'Etat doit tendre à engager les citoyens à faire leur devoir d'eux-mêmes. Un gouvernement qui n'a d'autre moyen d'action que la crainte réprime les vices, mais n'~~excite~~ suscite pas de vertus. Il faut que les hommes ne se sentent pas menés, mais se croient libres.

C.) Droits. — Les droits de l'Etat se déduisent de sa définition. L'état est la puissance commune de la multitude. Les droits de l'état sont le droit naturel même, en tant que déterminé par la puissance de la multitude. Le droit se mesure sur la puissance. De même que dans l'état naturel, l'homme le plus puissant est celui qui est conduit par la raison, de même le plus puissant état est celui qui est conduit par la raison. Car le droit de l'état est déterminé par la puissance de la multitude en tant que conduite par une seule âme. Or, l'éthique a montré que l'union n'est possible que sur le terrain

X de la raison, et ainsi cette réunion des citoyens en un seul corps ne

ne pourra se produire que si l'état se propose comme fin essentielle ce qui est reconnu ~~partout~~ utile à tous par la saine raison. Donc, la seconde mesure du droit de l'état, c'est la raison. C'est toujours le passage analytique du matériel au moral.

Étendue et limites de ce droit. — Chaque citoyen, ayant d'autant moins de droits que l'état a plus de puissance ~~sur lui~~, n'a de droits que ~~ce~~ ceux qui lui ~~est~~ sont accordés par l'état. (Il faut distinguer le droit virtuel et le droit réel, qu'on tient de l'État). Ainsi 1° un particulier ne peut pas vivre à sa guise, car alors l'état accorderait aussi ce droit à d'autres, d'où discorde. 2° Les particuliers ne peuvent interpréter les lois; car alors, en revêtant leurs actes d'apparences légales, ils pourraient réussir à vivre à leur guise. 3° Le corps de l'état agissant par une seule âme, et la volonté de l'état étant celle de tous, ce que l'État déclare bon doit être considéré (comme) tel par chacun. C'est l'état qui donne un sens aux ~~choses~~ mots : justes et injustes. Le péché, c'est ce qui est défendu par la loi. Du moment que le droit | établit ce qui est ~~dû~~ à celui-ci et à celui-là, l'homme juste est celui qui rend à chacun ce qui | lui est dû (Fin du 2e ch.). Donc, alors même que le sujet trouve inique un décret, il doit l'exécuter (III, 5). L'homme raisonnable n'y voit pas une tyrannie ; car 1° il ne peut rester son maître en restant soumis à ses passions, dont l'état seul peut le débarrasser ; 2° la raison nous prescrit de chercher la paix, qui n'est possible que dans l'État ; 3° alors même que ~~conduit par la~~ sa raison, ~~il serait forcé à faire une action qu'il~~ croit l'action à laquelle on l'oblige, comme injuste, il la ferait, car l'injustice serait compensée à ses yeux par le bien qui en résulte pour ~~résultant de~~ l'ordre social. C'est un moindre mal que de retomber sous l'empire de ses passions, (— détruisant la société)

commun

en ce sens,

X Comme le sujet n'appartient à l'état qu'en tant que craignant l'état, tous les actes auxquels l'homme ne peut être déterminé par promesses ou menaces sont en dehors du droit de l'état. Ainsi d'une part, toutes les tendances de la nature humaine, si irrésistibles qu'aucune force ne peut les anéantir, sont soustraits à l'état; et toutes les manifestations de l'activité humaine qui sont purement intellectuelles ou lesquelles nulle force matérielle n'a d'empire, sont naturellement propriété inviolable. (nos pensées, etc...) Ainsi 1°. Personne ne peut se dessaisir de la faculté de juger, aimer et haïr; promesses et menaces sont sans pouvoir sur ~~cette~~ ces nos facultés. 2°. On ne peut contraindre à ces actes qui répugnent à la nature humaine, (comme) à rendre témoignage contre soi-même, à se tuer, à tuer ses parents, etc... 3°. La religion, la vraie connaissance et l'amour de Dieu échappant à tout empire sont soustraits ainsi au droit de l'état; la vraie religion ~~était~~ est intérieure, idéale. Pour les cultes extérieurs, ils ne sont ni un secours ni un obstacle à la vraie connaissance de Dieu; ils n'ont pas assez d'importance pour qu'on compromette à cause d'eux la tranquillité publique. ~~(Tout actes et aux sages)~~ - ~~Il~~ Spinoza interdit aux individus de propager leur religion. Si un individu, parce qu'il est attaché à telle religion, croyait que ~~les droits~~ l'empire de l'état ~~sont les maux~~ est un mal, ce serait comme un malade qui se croit en bonne santé, et son opinion ne saurait faire loi. On aurait donc le droit de le contraindre. III, 7

Il suit de la définition qu'on fait la mesure des droits de l'Etat est variable, car sa puissance est d'autant plus grande que l'Etat réunit mieux les hommes sur le terrain de la raison,

et d'autant plus petit que l'état ~~réunit~~ provoque davantage l'insurrection des citoyens. L'état comme les individus est plus ou moins son maître, suivant qu'il est plus ou moins conforme à la raison : donc, sa puissance est variable.

Deux traits principaux de cette doctrine : 1° Le passage à l'état civil, qui paraît d'abord contraire à l'état naturel. C'est la difficulté que rencontre le naturalisme. Il est difficile de faire sortir, <u>analytiquement</u>, l'un de l'autre. Hobbes n'a pu le faire que par un contrat abolissant le droit naturel : il se brise contre cette contradiction. Au contraire, Spinoza conserve le droit naturel, qui est éternel comme la nature ; l'État en est non la suppression, mais la réalisation : c'est le passage de l'état virtuel à l'état réel, abolissant l'insécurité.

X L'état n'est pas pour Spinoza un agrégat sans unité, une abstraction. Il est un individu ; il a sa tendance à persévérer dans l'être ; seulement sa nature n'est pas un organisme ; il est la conséquence pure et simple de la relation des individus entre eux.

2° Proportionnalité du pouvoir absolu et de la liberté. Il a prétendu que les citoyens sont d'autant plus libres que l'état est plus absolu : c'est là sa grande originalité. Le pouvoir absolu n'est tel qu'en tant qu'expression de la raison, laquelle est source de liberté. Au contraire, plus il s'écarte de la raison, plus diminuent sa puissance et son droit, et alors il ne peut que laisser développer en dehors de lui cette raison qui est la puissance. L'État n'a donc de droit qu'en tant qu'expression de la raison.

Formes de gouvernement.

Pour que l'état réalise son objet, il faut que ses droits soient constants. Or les lois sont des bases débiles (VII, 2); la raison [toute] seule n'a pas de force sur les passions ; il faut qu'elle soit exprimée concrètement, que le droit de l'état soit manifesté par un individu qu'on nomme le gouvernement. Quelle que soit sa forme, il n'est légitime et durable que s'il n'est pas despotique : car alors, gouvernant par caprice, l'état est un individu à côté des autres individus. Il faut que les gouvernants craignent comme les gouvernés ; car la nature est la même chez tous. Il faut que tous fassent, bon gré, mal gré, ce qui est salutaire au commun. – Ici, il est clair que Spinoza veut se séparer de Hobbes.

Il y a 3 formes possibles de gouvernement. Si tout se fait par une assemblée sortie du suffrage universel, c'est la démocratie – si le gouvernement est entre les mains de quelques hommes choisis, c'est l'aristocratie. [Sous le régime] ~~La~~ démocratique, [on] élit par mandat impératif, [sous le régime] ~~l'~~aristocratique [on élit] par confiance. Si le gouvernement est entre les mains d'un seul, c'est la monarchie.

Conditions. – Un bon gouvernement est un gouvernement qui dure. ~~Tout est donc dans~~ La stabilité est la condition maîtresse.

[Le gouvernement] ~~Celui~~ qui a le plus de chances de durer, c'est la démocratie ~~Pour~~ [Selon] le traité théol. polit., l'aristocratie ~~dans~~ [selon le traité] sa Politique, et particu

l'aristocratie fédéraliste.

Parlons d'abord de la monarchie. Il s'agit uniquement d'une monarchie établie par une multitude libre. Il faut qu'elle ait des fondements assez solides pour que le monarque soit en sécurité et la multitude en paix. Pour cela, le moyen est de donner aux lois tant de force que le roi y soit soumis aussi bien que les citoyens. Le décret du roi qui doit tout régler, c'est sa volonté motivée, non son caprice.

L'aristocratie est le gouvernement dirigé par des élus. Le point capital est d'assurer l'assemblée des patriciens contre la multitude (VIII, 7). Ce gouvernement approche autant que possible du gouvernement absolu, lequel serait le gouvernement entre les mains de la multitude entière. Spinoza conclut en disant que le gouvernement aristocratique bien compris est celui qui a le plus de chances d'être éternel.

Démocratie : Tous les citoyens ont naturellement le droit de suffrage dans le conseil suprême et le droit d'occuper des fonctions publiques. Le traité politique ne nous fournit pas de développement sur la démocratie ; ~~la pensée de Spinoza n'est pas encore fixée~~. Il est probable que ~~il~~ Spinoza avait continué à considérer la démocratie comme l'idéal mais il la considéra comme à peine réalisable sous sa forme vraie : elle est susceptible de devenir le pire gouvernement, justement parce que c'est le meilleur. C'est celui qui s'impose

le plus difficilement des barrières ; il est trop voisin ~~de la morale~~ d'une organisation parfaite pour convenir à l'homme en tant que soumis aux passions.

L'état n'est pas antérieur à l'individu ; il est un résultat, non une condition de la nature humaine. L'homme est homme avant d'être citoyen ; il conserve toujours ~~quelque chose~~ un fonds inaccessible à l'état. La religion et la philosophie restent inviolables. L'État n'a ni religion ni philosophie. L'individu ne voit pas dans les lois de l'état des règles morales et religieuses, et sa conscience reste libre. L'homme peut, donc, rentrant davantage en soi, dépasser la condition de citoyen, et atteindre, non-seulement la sécurité, mais la liberté (I, 6). C'est ce qui paraîtra dans l'Étude de la Morale ...

A. Vegiin

25e leçon.

Morale de la Liberté.

Nous avons étudié le passage de Dieu aux choses et le rapport des choses entre elles. Il nous reste à étudier le passage des choses à Dieu.

Cette question, au point de vue surtout pratique de Spinosa, se réduit à la question de l'union de l'homme avec Dieu : c'est l'objet de la 5e partie de l'Ethique. Spinosa mentionne aussi au début de cette partie la manière de perfectionner l'esprit et de gouverner le corps pour le rendre propre à ses fonctions ; mais ceci, dit-il, rentre dans la logique et la médecine, et il se borne à indiquer la place de ces questions sans les traiter.

Jusqu'ici nous ne sommes pas sortis de la région de l'âme soumise aux passions. Nous avons distingué de bonnes et de mauvaises passions ; mais ni les unes, ni les autres ne viennent de nous. Si elles augmentent notre être, c'est du dehors. Il s'agit maintenant de savoir si l'homme peut accroître son être du dedans ? s'il jouit non seulement d'une apparence de liberté, mais d'une liberté interne et vraie ?

La doctrine de la liberté peut être

divisée en deux parties. (Cette distinction n'existe pas à proprement parler dans Spinosa, et l'ordre que nous adoptons pourra paraître un peu factice; nous nous appuyons cependant sur des textes p. 27 V, 20, scolie). La première partie, c'est la liberté ~~de~~ dans la vie présente, c'est à dire la liberté de l'âme considérée dans ses relations avec le corps, liberté qui consiste dans l'empire de la raison sur les passions. La seconde partie c'est la liberté absolue de l'âme, ou durée de l'âme indépendamment du corps. C'est là qu'est proprement la liberté, la béatitude. On pourrait appeler la première partie passage de la passion à la connaissance, et la seconde passage de la connaissance à la liberté.

<u>1er point : liberté dans la vie présente ou de l'âme unie au corps.</u> Voyons d'abord les objections que l'auteur ~~élève contre~~ oppose à la doctrine ~~adverse~~ qui attribue à la volonté et non à la Raison le pouvoir de dompter les passions. Les stoïciens ont voulu soutenir que nos passions dépendent entièrement de notre volonté, mais l'expérience les a contraints d'avouer qu'il ne suffit pas de vouloir pour faire céder immédiatement les passions (v Introd.on). Sans tomber dans cet excès, plusieurs estiment que la volonté peut sous certaines conditions exercer un empire plus ou moins grand sur les passions. Leur doctrine peut se résumer dans les trois points suivants : 1° L'homme conçoit des principes fixes qui sont pour lui une fin à réaliser. 2° la volonté de l'homme est libre et par

conséquent peut se soumettre à ces principes ;
3° la volonté peut agir sur le corps, et le
corps obéit. Mais 1° qu'entend-on par le bien
considéré comme fin ? C'est un idéal qui
ne peut jamais être réalisé et qui mis
en parallèle avec le réel détermine pour
l'esprit une alternative, de telle sorte que
l'esprit puisse choisir entre le réel actuel
et l'idéal. Pour Spinosa, le bien ainsi entendu
est une chimère. A priori, il n'y a point de
finalité possible, parce que tout le possible
est réalisé. En dehors de ce qui est, il n'y a
que le non-être qui ne peut être ni con-
çu, ni voulu. L'esprit pense nécessairement
le réel et il ne saurait penser son contraire.
On dira que l'imagination nous présente un
~~le~~ non-réel qui peut ~~alors~~ solliciter la
pensée et par suite la volonté. Mais
entre les objets réels et les objets imaginés
l'alternative est encore impossible, parce
que, quand les raisons excluant l'existence de l'objet
imaginé font défaut, l'objet imaginé
devient pour l'esprit le substitut d'un
objet réel, et entraine son adhésion aussi
~~facilement~~ nécessairement qu'un objet réel, la détermina-
tion de la volonté résultant nécessairement
et exclusivement de la nature des raisons
qui se présentent à ~~elle~~ l'esprit. Aussi l'objet
imaginé est embrassé aussi nécessairement
que l'objet réel. A posteriori, l'existence
de l'idée de finalité dans notre esprit
s'explique sans qu'il soit nécessaire de

de supposer un objet correspondant. L'imagination réalise le bien et le mal en les ~~abstra~~ ~~artificiellement~~ considérant à part des objets où ils existent, de sorte que le bien et le mal ne sont que des êtres d'imagination.

2° Qu'entend-on par libre arbitre? (II, 35 scolie; II, 45-48; III, 2 scolie; IV préface). C'est la volonté considérée comme absolue, c'est à dire comme pouvant produire une détermination particulière de la pensée par elle-même, d'une manière indépendante des autres affections de la pensée. Or une telle liberté est impossible: à priori, en vertu de ce principe que nulle chose finie ne peut exister si elle n'est déterminée par une cause finie et ainsi indéfiniment (I, 28). Une volonté absolue serait un empire dans un empire, un Dieu en Dieu. A posteriori les données de la conscience que l'on invoque n'ont pas la portée qu'on leur ~~donne~~ attribue. Lors même qu'on ne pourrait rendre compte de ces données dans le système de la nécessité, elles s'infirmeraient ~~entre~~ elles mêmes par la contradiction qui règne entre elles. La conscience se trompe évidemment dans certains cas: or qui trompe une fois peut tromper toujours. Quand nous rêvons que nous prenons tel dessein nous croyons le former en vertu de notre libre volonté. Pourquoi croirions-nous davantage aux données que nous fournit notre conscience quand nous sommes dans l'état de veille (Eth. III, 2 scolie). Cet argument cartésien devait être plus tard réfuté par Maine de Biran grâce au criterium de l'effort. D'ailleurs, les données

dit Spinoza

s'ils

de la conscience s'expliquent sans qu'il soit nécessaire d'admettre le libre arbitre : 1° nous avons conscience de nos désirs ; 2° nous ignorons les causes (~~non~~ les motifs) qui les déterminent ; 3° notre imagination forme l'idée générale de volonté et se représente cette fiction comme une réalité ; 4° en vertu du principe de causalité nous recourons à cette volonté pour expliquer par une cause concurrente et coordonnée les éléments du désir que nous ne savons pas expliquer par des causes finies réelles ; par suite nous faisons de la volonté un phénomène en l'imaginant et nous le mettons ~~avec les~~ à côté des autres pour obtenir une explication ~~convenable~~ complète.

Spinoza ne dit pas :

<u>3° Qu'est-ce que l'action de l'âme sur le corps ?</u>

Cette doctrine, dit Spinosa (*v.* préf.), a reçu de Descartes une forme très-ingénieuse. Il a admis l'union de l'âme et du corps par la glande pinéale dont les mouvements primitivement attachés par la nature à telle ou telle de nos pensées peuvent être unis à d'autres pensées par l'effet de l'habitude ; à telle volition nous pouvons à notre gré joindre tel mouvement de la glande, et par suite des esprits, causes de nos passions, de telle sorte que pour acquérir l'empire absolu sur nos passions, il suffit de soumettre notre volonté aux principes dont nous voulons faire la règle de notre conduite. Or, dit Spinosa, toute doctrine d'une action directe de l'âme sur le corps est inadmissible. *A priori* l'union de l'âme et du corps ne saurait être l'objet d'une idée claire et distincte. Le Carté-

sianisme en rendant si radicale la distinction de l'âme et du corps se met hors d'état d'expliquer leur union par une cause prochaine; il n'aurait pu l'expliquer que par la cause de l'univers, c'est à dire par Dieu, c'est à dire serait devenu le spinosisme. De plus comment dire combien de degrés de mouvement l'esprit peut donner à cette glande pinéale? Il n'y a pas de rapport entre la volonté et le mouvement, dit Spinosa; donc qui nous garantit que le mouvement des passions que nous aurons étroitement uni à des principes arrêtés n'en sera pas séparé par des causes corporelles? qui nous dit que les mouvements de la glande pinéale ne seront pas infiniment petits comparés aux impulsions des autres corps, d'où il résulterait (que) s'il en était ainsi malgré la résolution prise par l'âme d'aller au devant du péril et l'union opérée entre cette résolution et le mouvement qui produit l'audace, la glande pourrait à la vue du péril être suspendue de telle sorte que l'âme ne pût songer à autre chose qu'à la fuite.» A posteriori, les faits s'expliquent très-bien sans cette hypothèse. Si merveilleux que soient les mouvements de notre corps que nous rapportons à l'âme, rien ne prouve qu'ils ne puissent s'expliquer par les seules lois de la nature corporelle. Personne n'a encore déterminé jusqu'où peut aller cette action du corps. Nous voyons les animaux faire des actions qui sont un sujet d'étonnement pour l'esprit. Alléguera-t-on le témoignage de la conscience, et les exemples où le sentiment de l'intervention de l'âme est parti-

7.

culièrement vif, comme quand il s'agit de parler ou de se taire? Mais le témoignage de la conscience est encore moins valable ici qu'il s'agit de mouvements extérieurs que quand il s'agissait de manifestations intérieures. « Ne rêvons-nous pas que nous prononçons certaines paroles en vertu d'une libre décision de l'âme, et cependant nous ne parlons pas effectivement; et si nous parlons, c'est par un mouvement spontané de notre corps: celui qui croit mouvoir librement son corps rêve les yeux ouverts (III, 2 schol.). –

La doctrine du libre arbitre ainsi réfutée, Spinosa établit sa propre doctrine. Le point de vue auquel il se place résulte de ses doctrines antérieures; la voie ordinaire par laquelle on pense mener l'homme à l'affranchissement lui est fermée d'avance. Cet affranchissement ne sera pas pour lui un acte de la volonté mais un résultat qui se produira mathématiquement dans certaines conditions. Mais ce fait lui-même est-il susceptible de se produire? est-il conforme aux lois de la nature que la raison soit plus forte que les passions? La solution de Spinosa résulte de la manière dont le problème se pose chez lui. Arrêtons-nous donc sur sa théorie de la Passion.

Les stoïciens considéraient la passion comme un trouble de l'âme, c'est à dire comme un mal parce que la passion leur semblait une révolte contre l'ordre universel. Cette doctrine tenait à l'identification de la passion avec son objet. Tout autre est la conception spinosiste. Déjà Descartes avait cherché à montrer comment ~~on~~ il était ~~pouvait~~ possible & légitime de conserver la passion en changeant l'objet.

L'élément interne ~~devrait être~~ dissocié de l'élément externe. Spinosa consomme cette distinction. Les passions fondamentales sont le désir, ou tendance à persévérer dans son être, fait tout interne; la joie et la tristesse faits également internes. L'élément externe n'intervient que pour causer les variations de la passion. Dès lors pourquoi les deux éléments de la passion, interne et externe ne pourraient-ils pas être séparés, et s'ils l'étaient ne pourrions-nous pas, en conservant l'élément interne le rapporter non plus à un objet variable, mais bien à un objet éternel, immuable, fixant cet état interne et le rendant bon de tout point? Dès lors la passion ne serait plus un mal et il ne s'agirait plus de l'extirper. La passion, comme tout ce qui est naturel, doit exister; mais nous est-il possible de l'associer à un objet éternel, et quelles sont les lois qui régissent cette association? Nous avons vu les idées inadéquates causer les passions, nous allons voir les idées adéquates nous en affranchir.

Nous examinerons successivement ces deux points: 1° connaissance adéquate des passions 2° Influence de cette connaissance sur les passions.

1° Pouvons-nous connaître adéquatement nos passions? Il résulte ~~de la nature~~ de la nature de l'âme et des choses, que nous pouvons avoir des idées adéquates lorsque nous percevons des choses simples; nous les percevons entièrement, complètement; on les connait ou on ne les connait pas; nous pouvons avoir des ~~notions comm~~ idées adéquates ~~de~~ les notions communes (qu'il ne faut pas confondre avec les universaux) ~~qui ont~~ ayant pour objet ce qui est commun à plusieurs choses: ce sont des notions représentant des objets simples, les notions d'étendue et de pensée

Cette connaissance adéquate comporte deux degrés, selon qu'elle rattache simplement les perceptions à telles ou telles idées adéquates que nous avons des propriétés des choses, c'est à dire selon qu'elle explique les affections d'un être par la nature propre de cet être, ou qu'elle les voit dans leur cause première, c'est à dire dans les attributs de Dieu. Il n'est point de passion qui ne puisse devenir l'objet d'une connaissance adéquate. 1° Toute affection du corps peut devenir l'objet d'une conception claire et distincte, car l'âme étant l'idée du corps il ne peut rien arriver dans le corps que l'âme ne le perçoive, et tous les corps ont quelque chose de commun. 2° une passion n'est autre chose que l'idée d'une affection du corps (v, 4), donc la connaissance adéquate des passions est possible.

<u>2° Quelle est l'influence de cette connaissance sur les passions?</u> (v, 20, scolie). 1° Une affection passive cesse d'être passive aussitôt que nous nous en formons une idée claire et distincte (v, 3). Une affection est d'autant plus en notre pouvoir qu'elle nous est mieux connue. 2° Grâce aux idées claires, l'âme transporte peu à peu son amour, des biens imaginaires et passagers, aux biens véritables et permanents; l'élément interne demeure, l'externe varie, et, de passager et imparfait qu'il était, devient permanent et parfait. „ Si nous dégageons une passion de la pensée d'une cause extérieure en associant à cette pensée des pensées d'une autre espèce, l'amour ou la haine dont cette cause extérieure était l'objet et tous les mouvements de l'âme qui en étaient la suite doivent disparaître aussitôt (v, 2). " L'amour est un composé : d'un [illegible]

disparait, l'externe, le composé disparait ; mais une idée n'est jamais chassée que par une autre idée, de sorte que la joie et la tristesse restant s'associent à une autre idée pour faire un composé nouveau. Maintenant, dans quel cas la passion est-elle la plus forte ? et par quelle opération pourrons-nous diminuer la violence de cette passion ? La passion la plus forte que nous puissions éprouver est celle que nous éprouvons pour un objet que nous imaginons purement et simplement, parce que, lorsque l'imagination est seule en exercice, il ne se présente à notre esprit que des raisons de croire à l'existence de l'objet et aucune de nier cette existence. Mais qu'est-ce qu'un objet que nous imaginons purement et simplement ?? C'est un objet que nous concevons comme libre. Notre passion est d'autant plus forte que la cause que nous concevons est davantage considérée comme libre, et la passion diminue d'autant plus que la croyance à la liberté de l'objet fait place à la connaissance de sa nécessité. « C'est ainsi, dit Spinoza, que la tristesse qu'un bien perdu nous fait éprouver s'adoucit aussitôt que l'on vient à considérer qu'il n'y avait aucun moyen de conserver ce qui nous a été ravi (V, 6 scolie). » La connaissance de l'impossibilité abolit le désir. Donc, en tant que l'âme considère toutes choses comme nécessaires, elle a sur ses passions une plus grande puissance. Par là l'âme est détournée de la passion qui l'affecte à la pensée des objets qu'elle conçoit clairement et distinctement, c'est à dire en définitive à la pensée de Dieu. Puisqu'il n'est point de connaissance du corps

dont l'âme ne puisse se faire un concept clair et distinct, il n'est point de passion que nous ne puissions rapporter à l'idée même de Dieu, mais une passion rapportée à l'idée de Dieu n'est qu'une joie accompagnée de l'idée de Dieu comme cause, et ainsi toutes les passions peuvent se transformer en amour de Dieu. Le progrès du temps rend les affections qui se rapportent à l'intelligence supérieures aux affections qui se rapportent à des choses dont nous n'avons qu'une idée confuse. Non seulement la transformation dont nous venons de parler est possible, mais elle doit se ~~affirmer~~ fortifier de plus en plus dans l'âme, l'amour de Dieu doit y tenir une place de plus en plus grande.» Cette passion provenant de la raison se rapporte nécessairement aux propriétés communes des choses, lesquelles sont toujours considérées comme présentes, car rien ne peut exclure leur présente existence. Par conséquent une telle passion demeure toujours la même, et il en résulte que les passions qui lui sont contraires et qui ne sont pas de même entretenues par leurs causes extérieures, doivent se mettre de plus en plus d'accord avec cette passion permanente (V, 7). Cela signifie qu'il n'y a d'harmonie, d'accord, de permanence et d'unité que dans le bien, dans la raison, que ce qui est déraisonnable est contradictoire, de telle sorte que les choses déraisonnables s'annulent réciproquement, tandis que la raison se fortifie d'elle-même par son exercice.

La multitude des causes qui entretiennent les passions intellectuelles assure leur supériorité. Les passions intellectuelles se rapportant aux propriétés générales des choses déterminent l'âme à considérer à la fois plusieurs objets. Mais l'âme en se partageant ainsi est moins empêchée de penser, c'est-à-dire perd moins la possession d'elle-même que quand son attention est absorbée par un seul objet : l'amour s'affranchit en s'universalisant (V, 9). De plus à mesure qu'une image s'applique à plus de choses, elle revient plus fréquemment à l'esprit, c'est-à-dire s'y réveille plus souvent et

l'occupe davantage. Ce sont donc les objets des images conçues adéquatement qui sont les plus présents à l'âme. Par suite les images des choses particulières se joindront à ces objets plus aisément qu'à tous les autres (v, 11-12), et ainsi les passions intellectuelles et leur empire seront constamment entretenus et fortifiés.

~~Devant~~ Avant cette transformation de la passion en action, et alors que nous n'avons pas encore une connaissance accomplie de nos passions, nous pouvons encore manifester l'empire de la raison par l'ordre selon lequel nous disposons et enchaînons nos passions. Cet ordre, quoique provisoire, est encore supérieur au hasard contre les mauvaises passions, car les affections ordonnées et enchaînées ont plus de force que les affections vagues et incertaines. Cette opération consiste à concevoir une règle de conduite fondée sur des principes certains, à la déposer dans sa mémoire et à se l'incorporer en quelque sorte, en en faisant l'application continuelle aux cas qui se présentent dans la vie. Ainsi, voulons-nous être capables de pratiquer ce précepte de vaincre la ~~f~~ haine par l'amour, nous devons ramener souvent notre raison sur toutes les raisons de ce précepte, en affect~~ant~~ notre imagination de la manière la plus forte pour en faire une habitude d'esprit. Cet effort pour régler son imagination est dominé par cette maxime qu'il faut toujours avoir les yeux sur ce qu'il y a de bon dans ce que l'on considère « afin que ce soit toujours un sentiment de joie qui nous détermine à agir (v, 10 scolie). »

Telles sont en résumé les règles non pas impératives, mais mathématiques de l'affection. Elles reposent sur cette idée que toute passion comporte un double objet : l'un imaginé, consistant dans une chose particulière ~~qu'elle~~ considérée comme libre, l'autre rationnel consistant dans la même chose conçue comme partie de la substance unique. Le secret de l'affranchissement, c'est la substitution du second objet au premier. Or cette substitution doit nécessairement se produire avec

le temps parce que seules, les pensées qui viennent de la raison et qui expriment Dieu se lient entre elles, s'accumulent et forment en quelque sorte l'édifice, tandis que les autres se contrarient, s'annulent et sont incapables de rien fonder. Le bien seul est fécond, le mal est stérile. L'homme ne trouve l'équilibre et le repos que dans l'amour d'un objet parfait, et par conséquent ne s'attache avec force et stabilité qu'à un tel objet (v, 20 scolie). C'est ainsi que Spinoza ~~attribue~~ trouve dans le seul entendement cette puissance de contenir les passions que l'on attribue d'ordinaire à la volonté et que la volonté ne contient pas.—

2e point : La liberté absolue.

La passion résolue en connaissance, l'âme est ramenée à elle-même (v, 36 scolie), mais il reste à ramener l'âme en deçà d'elle même, jusqu'au principe même de son essence, à effectuer le passage de la connaissance à la liberté. Ce dernier moment nous fait franchir les limites de la vie présente, considérer l'âme en tant qu'âme. Dans l'étude de l'entendement sur la passion nous avons considéré indistinctement la connaissance du 2e et celle du 3e genre ; nous allons maintenant considérer séparément la connaissance du 3e genre.

La connaissance du 3e genre consiste à connaître les choses dans leur essence, c'est à dire comme des effets d'une cause supérieure qui est Dieu. Cette connaissance est en réalité la connaissance même de Dieu. Dieu ne peut être connu que comme cause de toutes choses et comme cause de lui-même, cette connaissance ne peut être qu'intuitive, elle ne saurait donc procéder de la connaissance du 1er genre qui ne vient que de l'imagination, mais elle procède de la raison qui conçoit la véritable communauté des choses. L'homme ne peut connaître Dieu

que quand il saisit son corps et lui-même sous la forme de l'éternité (V, 38, 41).

Effets de cette connaissance. La connaissance du 3e genre engendre dans l'âme une série d'effets que l'on peut ramener à 4 : 1° La perfection humaine ; 2° l'amour de Dieu ; 3° l'éternité ; 4° la liberté et la béatitude.

1° La perfection humaine. La connaissance du 3e genre est la suprême vertu de l'âme parce que l'essence de l'âme est la connaissance et que la vertu n'est autre chose que la réalisation de l'essence. Elle donne à l'âme la joie la plus vive, puisque la joie est le sentiment de l'accroissement de son être. 2° Amour de Dieu. Nous connaissons les choses clairement quand nous les rapportons à l'idée de Dieu. La joie qui résulte de la connaissance claire est nécessairement accompagnée de l'idée de Dieu comme cause de cette joie. Dans l'amour de Dieu sont nécessairement associés deux éléments, la joie et l'idée de Dieu cause de cette joie. Celui qui comprend ses passions et soi-même aime Dieu, et il l'aime d'autant plus qu'il conçoit ces objets plus clairement. Mais il n'y a aucune passion qui ne puisse être clairement entendue, donc il n'y a aucune passion à laquelle ne puisse être joint l'amour de Dieu ; c'est pourquoi l'amour de Dieu doit occuper l'âme plus que tout le reste (V, 16). L'idée de Dieu est nécessairement adéquate, donc il est impossible qu'il y ait en nous un sentiment de tristesse accompagné de l'idée de Dieu ; donc personne ne peut haïr Dieu (V, 18). En revanche il n'y a en Dieu ni entendement, ni volonté ; de plus Dieu ne peut passer à une perfection plus grande ni plus petite ; il n'y a en lui ni joie ni tristesse, il n'aime, ni ne hait (V, 17). Celui qui aime Dieu ne peut faire effort pour que Dieu l'aime à son tour ; c'est pourquoi l'amour de Dieu ne peut être souillé par la jalousie ni par aucun sentiment d'envie (V, 19-20). L'amour de Dieu résulte de la

connaissance la plus parfaite; il est donc intellectuel comme la connaissance et éternel comme la vérité (V,33); il n'est rien dans la nature qui soit contraire à cet amour intellectuel et puisse le détruire (V,37).

Dieu s'aime lui-même d'un amour intellectuel et infini. Il y a de toute nécessité en Dieu l'idée de son essence, aussi bien que de tout ce qui en résulte nécessairement (II,3). Donc Dieu se connaît en tant que cause et a pour lui-même un amour intellectuel infini.

L'amour de l'âme pour Dieu doit être rapportée à l'activité de l'âme; l'amour intellectuel de l'âme pour Dieu est une partie de l'amour infini que Dieu a pour soi-même (V,36); car cet amour est une action par laquelle l'âme se contemple soi-même, et qui est accompagné de l'idée de Dieu à titre de cause, en d'autres termes une action par laquelle Dieu, en tant qu'il peut être exprimé par l'âme humaine, se contemple soi-même, et qui est accompagné de l'idée de soi-même.

3° L'éternité et la liberté. La doctrine de la connaissance et de l'amour de Dieu détermine le vrai sens dans lequel l'âme survit au corps. D'abord l'immortalité appartient-elle à l'individu en tant que doué d'imagination et de mémoire? La mémoire résulte de l'enchaînement de nos représentations, non selon l'ordre des choses mais selon l'ordre des affections, et ainsi repose sur l'imagination. L'imagination consiste dans les idées des affections corporelles, et ces affections ne sont possibles ~~que dans un~~ qu'grâce à un corps réellement existant. Or le corps est périssable, donc l'imagination et la mémoire qui sont dans l'âme les équivalents du corps sont également périssables (V,21).

L'âme serait entièrement périssable si elle n'avait que des idées inadéquates; mais elle est capable d'une connaissance claire. Elle consiste essentiellement

dans l'idée claire de son corps, et cette idée exprime non seulement l'existence actuelle du corps, mais encore son essence sub specie aeternitatis. Or l'idée de cette essence est exprimée dans la pensée divine, et ce qui est exprimé dans la pensée divine est éternel comme cette pensée. Par conséquent l'idée qui constitue l'esprit humain ne fait qu'un avec l'idée qui réside dans l'entendement divin, et en ce sens l'esprit humain est éternel. Le nerf de cette démonstration est la distinction de l'existence et de l'essence du corps. La première seule est périssable; la seconde au contraire consiste au fond dans l'idée éternelle de Dieu, et par conséquent l'âme en tant qu'idée claire de cette essence est éternelle. Les passions supposent l'existence actuelle du corps, et par conséquent l'âme n'y est soumise que pendant la durée de cette existence. La partie éternelle de l'âme est exempte de passions. c'est exclusivement celle qui possède cette connaissance adéquate. Plus est étendue la connaissance adéquate, plus grande est la partie de l'âme soustraite à la passion et à la mort. Mais l'esprit est d'autant plus capable de connaissance adéquate que le corps qui y est joint est propre à plus de fonctions, et ainsi la part d'éternité qui appartient à l'âme est en raison directe de la perfection de son corps (V. 22-23; 38-39). La part d'éternité qui appartient à l'âme se mesure à la part d'amour intellectuel de Dieu qui s'y trouve réalisé. Spinoza insiste sur ce point qu'il ne faut point confondre l'éternité de l'âme avec une durée perpétuelle dans le temps (V, 33 scolie). Le mot « Sentimus experimurque nos aeternos esse » doit être pris à la lettre. Nous ne saurions nous souvenir d'avoir existé avant le corps, puisqu'aucune trace de cette existence ne peut se trouver dans le corps; on ne peut dire que notre

âme dure, et son existence ne peut être exprimée dans le temps, qu'en tant qu'elle enveloppe l'existence actuelle du corps. C'est aussi à cette condition seulement qu'elle a le pouvoir de concevoir les choses dans la durée.

Toute permanence de l'individualité est-elle exclue par cette doctrine? Oui, pour l'individualité caractérisée par la mémoire. Mais si l'âme est éternelle ce n'est pas seulement en tant qu'identifiée avec Dieu, mais en tant qu'idée de son corps ~~(v, 22)~~. Il y a nécessairement en Dieu une idée qui exprime l'essence de tel ou tel corps humain sous le caractère de l'éternité (v, 22). Ce que Spinosa tient à associer c'est l'un et le multiple (tout panthéisme est la conciliation de notions contradictoires). Cette idée de chaque corps constituant l'âme dans l'entendement divin, c'est là quelque chose qui a une certaine individualité, quelque chose qui se distingue de l'infini.

4° Enfin reste une 4e conséquence de la connaissance adéquate : | c'est le rapport de la | liberté et | béatitude. On peut se demander si l'idée de la liberté n'est pas dans une telle dépendance à l'égard de la ~~béatitude~~ croyance à l'éternité qu'elle devienne tout autre si nous savons ou non que notre âme est éternelle, et si la béatitude est liée à la vertu. Liberté et béatitude sont choses distinctes, et la vertu ne suppose pas la connaissance de la béatitude qui nous est réservée. En effet l'Ethique a démontré dans la 4e partie, c'est à dire avant de parler de l'éternité, que la liberté ne saurait consister à obéir à la passion et que les objets qui confèrent le plus de liberté sont ceux qui se rapportent à l'énergie

et à la générosité. Cette démonstration n'empruntait rien à l'idée d'éternité; en d'autres termes la morale ne dépend pas de la religion. c'est au contraire la morale qui conduit à la religion. Par là se trouve réfutée la croyance vulgaire que nous cédons de notre liberté tout ce que nous donnons aux commandements de Dieu, à la loi divine. Pour le commun des hommes, qui suspendent leurs actes à la religion, la vertu, la piété sont des fardeaux qu'ils ne se résignent à porter que parce qu'ils en espèrent le prix à la fin de leur vie; "croyance absurde, dit Spinosa, autant que celle d'un homme qui s'emplirait le corps de poisons et d'aliments mortels, par cette belle raison qu'il n'espère pas jouir toute l'éternité d'une bonne nourriture, ou qui, voyant que l'âme n'est pas éternelle ou immortelle, renoncerait à la raison et désirerait devenir fou (v, 41, scolie)."
La vertu est un bien pour elle-même, parce que le bien c'est l'être, que la vertu c'est la réalisation même de la tendance à être. La vertu n'engendre pas le bonheur; elle est le bonheur. Est-ce là la morale désintéressée? en aucune façon. Ce n'est pas la morale du devoir pour le devoir, devoir dont nous ignorons les conséquences. Non, l'homme vertueux n'aventure rien; il s'empare dès cette vie du maximum de bien qu'il peut avoir.
La béatitude n'est pas le prix de la vertu. c'est la vertu elle-même. En effet la béatitude consiste dans l'amour de Dieu, et cet amour naît de la connaissance du 3e genre, d'où il suit qu'elle doit être rapportée à l'âme

en tant qu'elle agit. De plus ce n'est pas parce que nous contenons nos mauvaises passions que nous possédons la béatitude; c'est parce que nous possédons la béatitude que nous contenons nos mauvaises passions. Ce n'est pas la liberté qui conduit à la béatitude; c'est la béatitude qui est la liberté.

Telle est la morale de Spinosa; elle consiste à placer dans la connaissance de la nécessité universelle le principe de la paix de l'âme. Elle nous apparait comme nous faisant passer de la notion de force à la notion de vertu, de la nature à la moralité, de la mathématique à la religion par une marche absolument analytique. Le point de départ ce sont les notions de force, d'utile, de nécessité, et le point d'arrivée, les notions de vertu, d'amour et de liberté; le passage de l'un à l'autre doit être purement analytique. Spinosa procède par identités; nous allons toujours du même au même; l'être c'est la vertu; la vertu, c'est le bonheur et le bien.

H Baudrillart

Cours de Philosophie

XXVIe Leçon

Spinoza — Conclusion.

Le système de Spinoza est un effort pour expliquer analytiquement par les seules lois de la nature des choses les faits essentiels de l'âme intellectuelle, morale, politique, religieuse, sans rien omettre de ce qu'offre la réalité, et en expliquant au moins par les principes du système les croyances dont l'objet en tant qu'incompatible avec ce principe doit être considéré comme illusoire. Là où Spinoza rencontre des croyances qu'il repousse, il veut expliquer l'illusion, car la croyance demeure elle aussi un fait.

L'ensemble du système consiste dans le passage
1° de l'indéterminé au déterminé, de la logique à la physique.
2° de la passivité à la liberté, de la physique à la morale.

On peut distinguer dans cette évolution générale sept moments principaux.

1° En ce qui concerne Dieu, le passage analytique du possible à l'être, à l'aide du concept d'infini; élevés à l'infini le possible et l'être coïncident. Le possible infini n'enfermant aucune limite, aucune négation, se réalise nécessairement.

2° Passage analytique de l'un au multiple à l'aide de la notion de cause efficiente. L'un étant infini est cause; or il ne serait pas cause, s'il ne produisait quelque chose; mais ce quelque chose doit se distinguer de l'un; mais l'un est un; donc l'effet de l'un sera multiple, nécessairement, analytiquement.

3° Rapport de l'homme avec le monde. En ce qui concerne la connaissance ~~homme dans le temps~~, nous trouvons le passage analytique de l'entendement à l'imagination et par là l'explication de la nécessité de l'erreur. Ce passage se fait à l'aide de la définition de l'âme considérée comme idée du corps. La perception représente d'abord la manière dont

est affecté notre corps, et ainsi ne nous offre des cho[ses]
qu'une idée partielle que notre ignorance érige en id[ée]
totale. L'erreur est une partie prise pour le tout.

4° Passage analytique de l'idée inadéq[uate] à la passion. Ce passage se fait à l'aide de la notion de l'essence individuelle, l'effort de chaque être pour persé[vérer] dans son être. L'âme, dont l'essence est la tendance à connaître, pâtit en tant qu'elle a des idées inadéquates. Pour l'homme ~~[illegible]~~ considéré dans son retour vers Dieu il y a trois moments.

A) 5° Passage analytique de l'utile à l'hon[nête] dans la vie individuelle, à l'aide du concept d'équi[libre]. La seule utilité véritable est celle qui ne consiste pas d[ans] un bien partiel acheté par un plus grand mal géné[ral] ~~au~~ affectant l'ensemble de l'organisme; c'est l'utilité se rencontre dans la satisfaction d'une passion exempte d'excès. L'honnête présente seul ce caractère. ~~La~~ ... c'est l'absence d'excès possible, l'équilibre qui est le tr[ait] d'union entre la notion d'utile et celle d'honnête.

B) 6° Passage analytique de la force à la j[ustice] dans la société. ~~Spinoza pose le principe que la fo[rce] est le droit, mais il démontre que ce qui signifie en f[ait] que le droit c'est la justice, celle commandée par~~ de la raison. Le moyen terme paraît ~~placé dans la~~ l'idée ~~conception~~ de stabilité; la seule force vraie est ~~la force~~ ... la stabilité ne peut se rencontrer que dans la force q[ui] appartient aux hommes unis entre eux; cet[te] union n'est possible que sur le terrain de la raison [ou] l'empire des sentiments ~~passions~~ qui ont la raison pour chef. Dans les passions égoïstes, il n'y a pas d'union possible, pa[s de] force réelle. Sur le terrain des passions bienveillantes, [de la] justice on peut organiser une force qui l'emporte sur le caprice et les passions individuelles.

C) 7° Passage analytique de la passivité à la liberté. Le concept qui effectue ce passage, est celui de la nécessité. Le concept de nécessité forme la transition parce que la nécessité des choses les rend connaissables d'[une] connaissance claire. La passion que nous ne pouvons concevoir comme nécessaire, mais seulement relativement, c'est-à-dire déterminée par des modes de la substance, [et non] libre nécessairement, absolument, c'est-à-dire procédant [de] la nature divine. L'opposé de la liberté n'est pas la nécessité mais ~~cette~~ fatalité. La liberté n'est qu'une nécessité inté[rieure], un passage de la nécessité externe à la nécessité interne, ...

connaître la nécessité interne c'est voir comment les choses s'engendrent, et c'est participer à leur création, c'est être libre. L'entendement humain fini voit les choses toutes faites; seul le créateur sait comment se fait la création.

De ces double passage de l'infini au fini, et de la passion à la liberté qui sont les deux versants du système, il y a d'une part dégradation (V. Saisset III, 43) le passage de Dieu au monde représentant le passage du plus parfait au moins parfait; — de l'autre progrès, marche vers la perfection. Dans le premier processus, Dieu et le monde nous apparaissent nettement comme tout et partie; dans le second, l'homme et Dieu nous apparaissent comme passion et entendement par un amour infini. Au point de vue métaphysique succède le point de vue moral; le fini s'appelle passion, l'être, l'un devenant liberté et amour. Le système passe ainsi par voie d'identité d'une métaphysique toute mathématique à une morale toute réelle. Voilà pour la doctrine positive.

Considérons maintenant la partie négative du système. ~~Mais la partie positive qu'on néglige ordinairement est importante et éclaire l'autre.~~ D'ordinaire on fait remarquer que plusieurs principes essentiels du spiritualisme sont exclus ici: la finalité, la conscience divine, la liberté et la personnalité. Il serait exagéré de dire qu'aucun de ces principes ne figure dans le spinozisme. La finalité est exclue en tant que finalité consciente et externe; mais il y a quelque chose d'analogue à la finalité inconsciente et immanente dans cette tendance de chaque individu comme tel à persévérer dans son être et à l'accroître, et aussi pour l'ensemble dans la doctrine du triomphe nécessaire de la raison et de l'amour, dans la doctrine du progrès: cela ressemble à la finalité du dedans. [La personnalité divine n'est pas niée absolument. Il y a en Dieu l'idée de son essence (II, 3) peut être obscure, mais il le dit formellement, et Spinoza dit (V, 35) que Dieu s'aime lui-même d'un amour intellectuel infini; donc Dieu n'est pas tout à fait impersonnel.

Pour la liberté, Spinoza nie toute contingence et même tout choix. Mais il distingue nettement la nécessité interne de la nécessité externe. En concevant Dieu comme existant par lui-même et n'étant déterminé à agir que par soi-même, en admettant dans l'entendement divin une idée éternelle correspondant à chaque corps humain et à chaque personne humaine, il accorde l'existence d'une spontanéité qui au moins se distingue de la fatalité, et sa morale admet l'empire de la raison, c'est-à-dire la liberté morale, comme fait, sinon comme puissance, comme résultat, sinon comme virtualité.

~~Co~~

446

5

La personnalité humaine est garantie dans une certaine mesure par la tendance, propre à chaque individu comme tel, de persévérer dans son état. L'homme persiste même dans ses idées inadéquates; il y a en lui une force qui tend à conserver tout ce qui le constitue comme individu. De plus, il y a en Dieu une idée qui exprime le corps humain sous le caractère de l'individualité.

~~Mais elle peut nullement avoir pour objet marquer les limites quand se fait ressortir la négation de ce principe par le spinozisme~~ Il n'en reste pas moins que le spinozisme tend à la négation des idées et à l'élimination des objets. Spinoza s'appuie absolument sur le principe de contradiction, il n'a pas l'idée de l'identité des contradictoires et malgré son effort pour tout embrasser il s'arrête là où la pure analyse serait insuffisante, là où il y aurait contradiction. Or, les principes en question ont ceci de commun d'impliquer une violation de la loi d'identité et d'unité. C'est une violation du naturalisme. Ces principes ne sont que des ... de libre arbitre qui est l'objet propre des attaques acharnées violentes de Spinoza.

C'est pourquoi le système de Spinoza, qui admet maintes doctrines non contenues en apparence dans les définitions initiales, rejette les doctrines prétendues du spiritualisme qui est pour lui le spiritualisme d'imagination.

Voilà les points principaux du système. Cherchons les conséquences de la définition.

Le principe général paraît être 1° l'Un est tout et en est le substitut légitime. Le tout, objet de l'imagination, ne peut jamais être saisi complètement; l'Un qui est simple et accessible à la raison, est nécessairement saisi par elle d'une manière complète et adéquate.

2° Suite du principe: l'Un est la substance dont le tout n'est que le mode. Dieu et ses attributs ou l'essence divine qui constitue l'un existe par soi et est conçu par soi; les modes n'existent et ne sont conçus que dans et par la substance. Par suite, si entre Dieu et le tout il y a au point de vue de la connaissance un rapport d'égalité, d'identité géométrique, et telle sorte qu'on puisse passer analytiquement de l'un à l'autre, il y a au point de vue de la perfection, supériorité de Dieu sur ses effets (Éthique, I, appendice).

Voilà le principe du spinozisme.

l'Un est intellectuellement le principe légitime du tout ou moralement l'Un est supérieur au tout.

Par suite, la connaissance consiste à déduire les choses des ... propriétés de la définition. La perfection consiste à rentrer dans Dieu, dans l'Un et à vivre en lui, et telle est ...

parce qu'en chaque ~~[illegible]~~ chose finie Dieu est présent et comme Dieu est simple on ne peut le saisir sans le saisir tout entier : voilà le principe général du système.

Caractère du système : c'est un panthéisme. Mais on lui a fait à tort le type unique de cette tendance philosophique. C'est une ~~[illegible]~~ forme de panthéisme entre autres. Le panthéisme Spinoza part du dualisme de la pensée et de l'étendue considérées comme contenant les raisons des choses ; il les réduit à l'unité par le concept de substance. Il trouva par d'une manière éclectique Hebeloche un terrain supérieur d'où ces deux ex[illegible] apparaissent comme deux parties d'un même ~~tout~~. Mais si ce dualisme est ainsi surmonté, il reste un autre dualisme, celui de Dieu et du monde. Dieu et le monde ne font qu'un substantiellement. Mais la substance n'est pas le ~~tout~~ des choses. L'essence est un élément également fondamental et nécessaire ; or considérés au point de vue de l'essence, Dieu et le monde sont à être conciliés, et dans le Spinozisme la conciliation est mal opérée. A Dieu seul appartient la substantialité et la liberté. Le multiple n'a ni réalité ni dignité. Dieu est simple quant à l'essence ; dans le multiple rien de la nature de Dieu ; aucune ~~unité réelle~~ aucune réalité ~~appartenant~~ aux individus comme individus : le multiple ne peut être conçu et n'existe véritablement qu'en tant qu'on le considère sub specie aeternitatis, tel ~~appartenant~~ à Dieu. — Comment Dieu, l'Un, prend-il cette forme de multiple où il s'évanouit ? N'y a-t-il pas un principe spinoziste portant que si deux choses n'ont rien de commun l'une ne peut être cause de l'autre. Mais il n'y a rien de commun entre le multiple et l'Un, entre la cause qui n'est que cause et l'effet qui n'est qu'effet. ~~La causalité se réduit à une simple déduction mathématique~~ — Le dualisme est celui de la substance et de l'essence. En Dieu presque tout est substance ; son essence est aussi réduite que possible, puisqu'il est l'Un, et que son essence est d'être cause de soi. Dans le monde la substantialité est aussi réduite que possible. Tout le dualisme de Dieu et du monde se ramène au dualisme ~~de l'essence et de la substance~~, de la substance et de l'essence.

Le spinozisme apparaît comme un système [où il est] étroit par la nécessité ; il traite d'illusion toute croyance impliquant le libre arbitre ; il sacrifie une partie de la réalité. ~~Cette opposition de Dieu et du monde réel [illegible] sur la nature des choses étant point de vue logique et au point de vue interne.~~

[Margin notes: d'une manière adéquate ; [illegible] ; où il est]

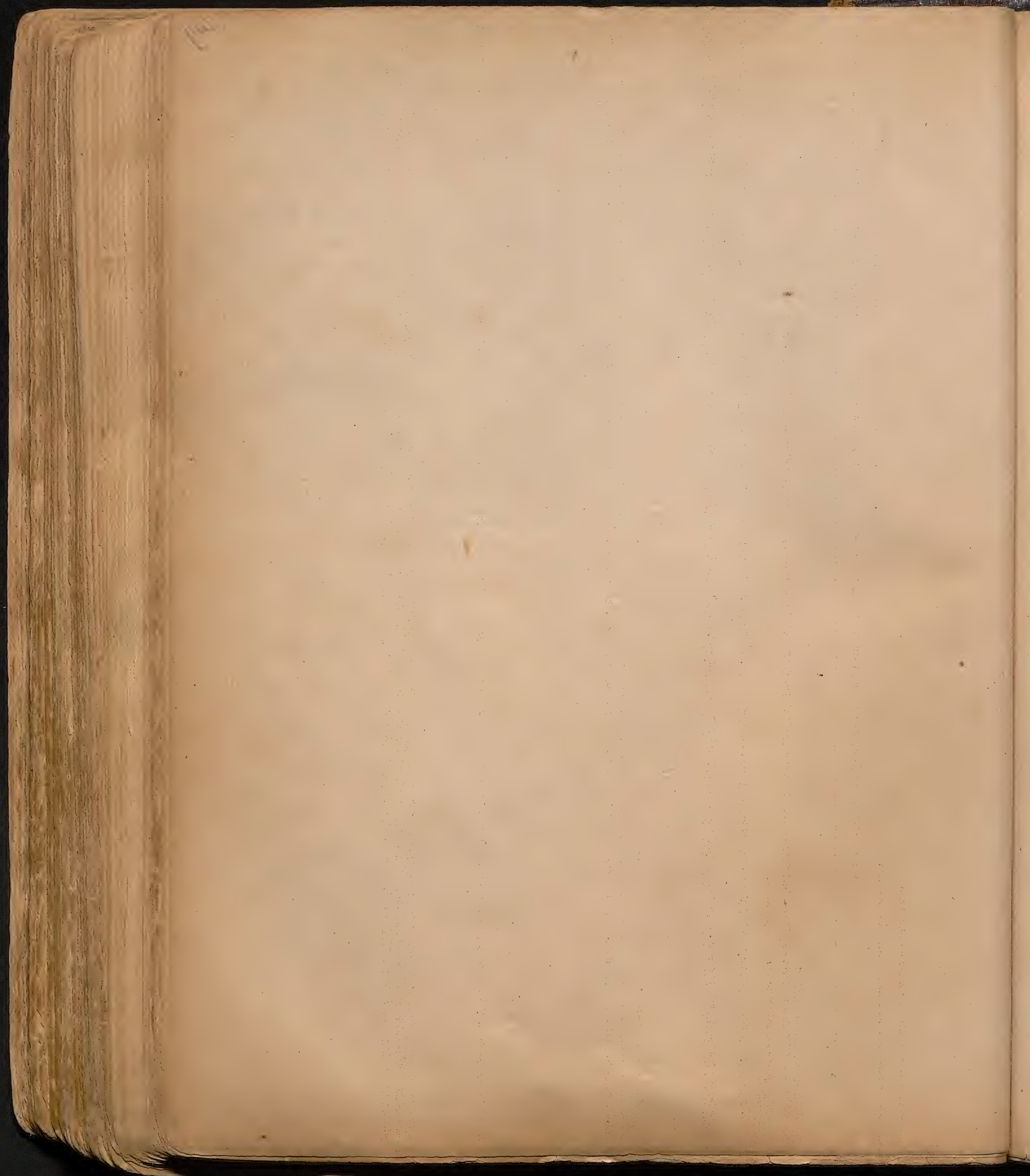
Le spinosisme ne peut être considéré comme la seule forme cohérente du panthéisme, peut-être est-il possible [de] pousser plus loin la réduction à l'unité et de réintégrer dans une certaine mesure la finalité, la personnalité, le libre arbitre proscrits par le spinosisme. Peut-être le concept de finalité pourrait-il avec Leibniz offrir un terrain plus large pour rassembler et concilier les éléments de la réalité. Peut-être que le concept du moi pourra avec Fichte donner un panthéisme plus profond, plus spiritualiste. Peut-être que le concept d'absolu de Schelling, indifférent entre le moi et le non-moi, concept plus vivant, plus riche, offrira encore un meilleur terrain au panthéisme. Peut-être que l'idée même du progrès vers l'unité, du changement de la vie, exclue du spinosisme, cette idée hégélienne de la marche en avant de la réalité, érigée en principe systématique, fournira un panthéisme plus vaste et plus conséquent. Donc le spinosisme n'est qu'une forme de panthéisme ; c'est un panthéisme mathématique cherchant l'unité des choses par voie d'identité, en prenant l'infini pour point de départ ; il en déduit la réalité tout entière. C'est le principe de la nécessité géométrique universelle qui exclut l'âme. Tout ce qui est compatible [avec] le développement du concept de l'infini d'après ce principe est admis dans le système ; tout ce qui exclut ce concept est éliminé.

Origine et influence du système. Le spinosisme procède du cartésianisme et du judaïsme. Spinoza procède de Descartes 1° par sa méthode. Il pratique l'intellectualisme cartésien qui fait de l'entendement pur le substitut légitime de l'imagination et à celui-ci il applique la méthode mathématique à la philosophie ; l'entendement pur consiste dans la faculté de déduire mathématiquement. 2° par la doctrine ; il adopte pour point de départ le dualisme cartésien, [illegible] de la pensée et de l'étendue, de l'âme et du corps.

Il procède du judaïsme par ses tendances métaphysique et morale, par l'idée de la puissance infinie de Dieu, de l'opposition de Dieu et du monde qui n'est rien devant Dieu. En morale, la vertu est identifiée avec l'utile, reçoit une récompense immédiate qui se fait [illegible] la pratique du bien. Doctrine religieuse [illegible] ce qu'on appelle le commandement : Honore tes parents afin de vivre longuement sur la terre, ce qui est [illegible]

morale chrétienne qui met la sanction morale dans l'autre vie, c'est la morale kantienne qui établit un rapport synthétique entre le devoir et le bonheur, c'est la morale de Lessing dans laquelle la vertu doit être pratiquée abstraction faite de toute idée de récompense. Mais ce ne sont là que des imitations, des éléments que Spinoza a mis en œuvre.

L'influence du spinozisme a été faible au début. Au commencement le système se présente comme une anomalie. Fénelon le réfute sommairement, Malebranche le traite de monstrueux. Leibniz condamne l'identification impossible de l'être réel, doctrine du géomètre, immorale qui exclut ~~[illegible]~~ le choix providentiel, qui est la négation de la Providence. Au XVIIIe siècle les philosophes de l'Aufklärung condamnent le spinozisme et contestent la finalité. Mendelssohn reproche à l'infini de Spinoza de n'être que quantitatif. Le spinozisme commence à être compris que par Schelling qui s'en inspire dans sa théorie de l'absolu et par Schleiermacher qui trouve l'infini et l'éternel dans le fini et le passager.



Malebranche
Sa vie et ses Oeuvres.
De la Recherche de la Vérité.

Le P. André avait entrepris une Vie de Malebranche : il ne la publia pas, et on ne sait où elle est. La source principale de cette ~~bb~~ biographie est, outre l'Eloge de Fontenelle, l'ouvrage de l'abbé Blampignon (1861) suivi de documents inédits.

Nicolas Malebranche naquit à Paris le 6 août 1638 : il était le dernier fils de Nicolas Malebranche, secrétaire du roi. De complexion délicate, il étudia dans la maison de son père, et alla faire sa philosophie au collège de la Marche, à Paris. Il eut pour maître le péripatéticien Rouillart ; puis, il fit sa théologie en Sorbonne. C'est en 1660 qu'il entra dans la congrégation de l'Oratoire. Cette congrégation était animée d'un esprit très-remarquable, qu'il importe de connaître. Les divers membres, vivant en communauté sans aucun voeu spécial, se consacrant à la prédication et à l'enseignement, représentaient dans l'Eglise une tendance au développement de la vie intérieure, contemplative, analogue à celle qui avait engendré le protestantisme. En philosophie et en théologie, ils se rattachaient aux anciens Pères, à St Augustin, et à Platon interprété dans le sens augustinien. Ils insistaient sur l'union intime de l'homme avec Dieu, dès cette vie. Cette direction idéaliste leur fit adopter le cartésianisme avec ardeur. D'autre part, ils étaient les adversaires des jésuites, ~~trop~~ plus attachés aux pratiques extérieures, qui préféraient les scolastiques aux anciens Pères, Aristote à Descartes, et, jusqu'à un certain point, l'empirisme à l'idéalisme.

L'éducation que Malebranche reçut à l'Oratoire a exercé une influence évidente sur sa philosophie.

Jusqu'à l'âge de 26 ans, Malebranche se livra, sans goût ni succès, à des travaux d'érudition. Sa connaissance de l'hébreu lui permit de lire l'Ecriture dans le texte: l'Ecriture et les Pères furent son étude habituelle. Sa vocation philosophique lui fut révélée par la lecture du Traité de l'Homme, de Descartes, que le hasard lui mit entre les mains. Dès lors, il se consacra à la philosophie. Il s'y appliqua avec ardeur, tout en restant attaché de coeur, à la tradition de l'Eglise et à la foi catholique. Après avoir étudié Descartes pendant dix ans, il publia, en 1675, la Recherche de la Vérité. L'ouvrage eut six éditions successives, et fut traduit en latin, en anglais, et en grec vulgaire. On y trouve en germe toutes les théories métaphysiques développées dans les Méditations Métaphysiques, puis dans les Entretiens sur la Métaphysique et la Religion, qui contiennent toute sa philosophie.

Tous ces ouvrages, animés d'un esprit à la fois cartésien, platonicien, et augustinien, eurent un succès extraordinaire; ils plurent par leur originalité aventureuse, par l'élévation de la doctrine, par des analyses curieuses du coeur humain, aussi par le style, plein de couleur, de variété, de grâce, d'aisance, souvent même éloquent et poétique.

Malebranche a moins réussi dans la polémique que dans la pure spéculation. Il supportait difficilement les objections, et plus d'une fois, y répondit avec aigreur. Il rencontra des

adversaires dans les jésuites d'abord, puis dans un certain nombre de cartésiens. En 1694, Regis l'accusa de favoriser Epicure; le P. Lamy, disciple de Descartes, soutint que sa doctrine allait à la négation de tout plaisir. Malebranche écrivit, comme réponse, son Traité de l'Amour de Dieu, qui le réconcilia avec Bossuet et la Cour de Rome. Mais son adversaire le plus constant fut Arnauld, qui écrivit contre lui, en 1683, le livre "Des Vraies et les Fausses Idées" où il le convainquit d'hétérodoxie. Malebranche répliqua en maintenant ses doctrines, et Bossuet, dit-on, écrivit sur cette réponse: "Pulchra, nova, falsa." — Leibniz et Locke ont chacun laissé une critique de Malebranche.

Malebranche fut un ~~métaphys~~ mathématicien et un physicien. En 1699, il devint membre honoraire de l'Académie des Sciences. Ses recherches sur l'optique, ses expériences de physiologie et d'anatomie se rapportent toujours plus ou moins à la métaphysique. Il eut quelques relations avec des savants, amis ou disciples, mais le moins possible, voulant "philosopher, et non discuter." Il fut visité par Leibniz et Berkeley, qu'il reçut avec aigreur, d'où résultèrent des accidents qui hâtèrent peut-être sa fin. Il s'éteignit après une longue maladie, le 13 oct. 1715.

Ses Ouvrages. — Le thème principal de Malebranche est l'unité de la religion et de la philosophie, de la doctrine augustinienne et du cartésianisme, développé comme il l'entend.

1° De la Recherche de la Vérité. Malebranche y traite de la nature de l'esprit de l'homme, et de la méthode à suivre pour

474

éviter l'erreur. Paris, 1675. - 6 éditions successives, dont la dernière la meilleure, est de 1712. La 1re édition ne contenait que les 3 premiers livres: les autres en contiennent six.

2° Conversations chrétiennes, où l'on justifie la vérité de la Religion et de la morale de Jésus-Christ. Paris, 1676.

3° Traité de la Nature et de la grâce, Amsterdam, 1680. - L'ouvrage fut censuré à Rome en 1690.

4° Méditations chrétiennes et Métaphysiques, 1683.

5° Traité de Morale, Cologne, 1683.

6° Entretiens sur la Métaphysique et la Religion, Rotterdam 1688. Toute la doctrine de Malebranche est là, sous sa forme définitive.

7° Traité de l'Amour de Dieu, Lyon, 1697.

8° Entretien d'un philosophe ~~est~~ chrétien avec un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu, Paris, 1692. En vertu même de doctrine, les deux philosophes doivent s'accorder sur les principes de la religion.

9° Réflexions sur la prémotion physique, contre le P. Bou... 1715. Malebranche, estimant que l'ordre naturel et l'ordre moral sont en harmonie, cherche dans le mouvement physique lui-même une ébauche de l'ordre moral.

Il faut ajouter les Réponses à Arnauld, réunies, Paris, 17.. plusieurs ouvrages de polémique, des traités et des mémoires scientifiques. Ses oeuvres complètes ont été éditées à Paris, en 17.. Récemment, Jules Simon a publié les principales oeuvres philosophiques (1846, 2 vol in-12°; - 1871, 2 vol in-12°).

Ouvrages relatifs à la Philosophie de Malebranche. — Il faut citer :

Fontenelle, Eloge de Malebranche

Bordas-Demoulin, Le Cartésianisme, 1843

Saisset, Les Précurseurs et les Disciples de Descartes, 1862

Thilo, Ueber Malebranche's ~~Religion und~~ religions-philosophischen ~~Anschauungen~~ Ansichten (Zeitschrift für exacte Philosophie, IV, 1863)

Kuno Fischer, Histoire de la Philosophie Moderne, I (2e partie)

Damien, Etude sur La Bruyère et Malebranche, 1765

Bonnieux, Thèse, Lyon, 1866 : "Maleb. sent. de causis occasionalibus"

Bouillier, Philosophie cartésienne, II.

Ollé-Laprune, La Philosophie de Malebranche, Paris, 1870 ; 2 vol.

Janet, Rapport. (Acad. des Sc. mor. et pol. XIII, 1872) p. 221-285

Objet et Méthode générale. — L'idée dominante de Malebranche, c'est que l'esprit de l'homme est situé entre son Créateur et les créatures corporelles. Rien au-dessus que Dieu, rien au-dessous que des corps. « La distance infinie entre l'Etre souverain et l'homme n'empêche pas qu'ils ne soient unis d'une façon immédiate et d'une manière très intime. » Il y a plus : cette union, comme dit St. Augustin, est la vraie nature de l'homme. Mais l'esprit humain est en même temps uni à un corps. Les anciens, Aristote surtout, ont eu raison de dire que l'esprit est la forme du corps : leur erreur a été de croire qu'il n'est que cela. Le péché l'a attaché au corps plus qu'il ne l'était naturellement, mais c'est là sa nature dépravée. L'homme a le pouvoir de revenir à son état primitif : à mesure que son union avec le corps diminue, à mesure se resserre son union avec Dieu. L'objet de la philosoph

est de réaliser, par la seule raison, cette union de l'homme avec Dieu qui est sa vraie nature. Ainsi Malebranche ne donne pas seulement à la philosophie un objet spéculatif, mais un objet pratique et religieux.

Sa méthode résulte de cela même. Il loue la méthode cartésienne et entend s'y conformer: mais il l'anime d'un autre esprit. Ce que Descartes appelait jugement précipité, c'est, pour lui, le jugement que porte l'homme quand il s'en rapporte à lui-même, à sa propre personne détachée de Dieu. Ce que Descartes appelle l'évidence de la raison, Malebranche en fait la parole même de Dieu, du Verbe. Dès lors, toute la méthode consiste à faire taire les passions, écoutant la voix de Dieu qui parle au fond des coeurx.

Dans cette méthode mystique Malebranche fait rentrer la méthode mathématique et l'observation ~~physique~~ psychologique: mais ces deux méthodes sont entendues d'une façon ~~différente~~ nouvelle. Après Descartes, il fait une large part aux mathématiques: mais, dépassant Descartes qui tenait les idées pour formées par l'esprit, il voit dans les idées claires les idées mêmes de Dieu. Pour lui, les idées sont en Dieu, et ne font qu'un avec lui. ce ne sont pas des créatures de Dieu, libres, contingentes; elles font partie de son essence même. C'est pourquoi, selon Malebranche, on peut développer a priori les idées claires avec pleine assurance de ne jamais errer. S'il n'a pas exposé ses idées sous forme mathématique, on peut dire cependant qu'

y a un grand enchaînement dans sa doctrine.

En même temps qu'a prioriste, Malebranche est un très-fin observateur de l'âme : son analyse des passions est un chef-d'oeuvre. Mais comme il considère l'union de l'âme avec Dieu comme essentielle à l'âme, il ~~faut, dit-il~~ entend "expliquer les choses d'une manière plus relevée"; ~~et~~ il ne ~~faut~~ veut pas seulement considérer l'âme en elle-même, mais en Dieu". "il faut regarder Dieu". (Rech. de la Vér, IV, 1). Ainsi, tandis que Descartes cherchait et Dieu et l'âme dans l'âme même, Malebranche cherche Dieu en Dieu lui-même, et l'âme en Dieu (Ollé-Laprune, I, p. 100)

l'influence de l'imagination &

Quels sont maintenant les rapports entre la raison et la foi ? C'est le même maître, le Verbe de Dieu, qui au-dedans nous révèle les idées claires, et au dehors nous instruit par les dogmes de l'Eglise. D'où il suit que ~~il~~ Malebranche est également prêt à se soumettre à l'Eglise et à se rendre à la raison : il unit intimement ces deux sources de vérité. Il est bien avec Descartes en reconnaissant cette double autorité de l'évidence rationnelle et du dogme révélé ; mais il s'écarte de l'esprit même du cartésianisme en établissant des rapports intimes entre la raison et la foi. Il trouve parfois indispensable de s'aider de la révélation en philosophie ; et parfois aussi il croit devoir raisonner sur des vérités révélées. Malebranche tend à tout réunir, tout ramener à l'unité, tandis que Descartes analyse et sépare. En ce sens, Malebranche est un esprit moins véritablement philosophique : mais en revanche, il s'adresse à l'âme humaine tout entière.

Ste Beuve a fait remarquer que Malebranche suit, en quelque sorte, une marche insinuante. Il consacre modestement son premier ouvrage à l'examen des causes de nos erreurs (5 prem. livres) et à la méthode pour y échapper (6e liv). A vrai dire, ce livre renferme déjà les principes de sa métaphysique. Cependant cette marche insinuante est réelle, et ce sera nous conformer à la méthode même de Malebranche que de demander d'abord à cet ouvrage quelles sont les causes de nos erreurs? quelle est la vraie méthode pour les éviter? - Comme, dans cet ouvrage, Malebranche se place encore bien souvent au point de vue du simple sens commun nous pouvons d'abord examiner ses idées à un point de vue exotérique, faisant abstraction de son propre système.

"Il faut travailler d'abord à éviter l'erreur, et comme "la méthode qui examine les choses en les considérant dans leur "naissance et leur origine a plus d'ordre et de lumière et "fait connaître plus à fond que les autres, il faut tâcher de "la mettre en usage" (Rech. Vér. I) - L'esprit de l'homme a deux faces, l'Entendement et la Volonté. L'entendement se subdivise en 3 parties: sens, imagination, esprit pur; la volonté en inclinations et passions. - Toutes ces puissances de l'âme sont des causes d'erreur.

Entendement. 1° Illusions des sens. La fin des sens est la conservation du corps: en ce sens, ils ne nous trompent pas, car ils s'acquittent fort bien de leurs fonctions. Toutefois, ils nous fournissent l'occasion de jugements précipités, et, par là, d'erreurs. L'erreur consiste à juger par les sens, non de

l'utilité des choses pour notre corps, mais de ce que les choses sont en elles-mêmes; or ce passage est absolument illégitime. Avant Berkeley, Malebranche montre l'inexactitude des moyens par lesquels nous apprécions les distances, d'après la vue. L'erreur générale à laquelle nos sens nous exposent, c'est de transporter aux objets les qualités qui n'existent que dans l'âme même: de là est née la théorie des formes substantielles, qu'il rejette énergiquement, avec Descartes. Les différences essentielles que nos sens perçoivent entre les objets n'existent pas: ils ne sont qu'étendue, figure, mouvement.

2° Visions de l'Imagination. — (V. dét. de 6e p.). L'imagination dépend des sens et participe à leurs défauts; mais elle a sa maladie particulière. Il y a, dans notre esprit, des fantômes qui y résident, et qui, se mêlant aux perceptions, les altèrent et les défigurent, quand ~~elles~~ ils ne les remplacent pas entièrement. Les esprits animaux vont ordinairement dans les traces les plus parcourues du cerveau, c'est à dire, dans les traces des idées les plus familières. L'excitation d'un objet présent met les esprits animaux en mouvement, et ils tendent à repasser par les mêmes canaux; d'où le réveil d'une image intérieure, qui a peut être de grandes ressemblances avec l'objet lui même, mais qui peut aussi en différer beaucoup. C'est ainsi qu'on croit apercevoir un visage dans la lune. Les taches de la lune réveillent dans l'esprit le fantôme d'un visage, et ce fantôme domine la perception des taches. — Les caractères d'un objet réel qui ressemblent aux fantômes de l'imagination

s'exagèrent à nos yeux; car alors les effets s'ajoutent; au contraire ceux qui n'ont pas leur équivalent dans l'imagination s'effacent, laissant l'objet défiguré.

Malebranche examine toutes les formes possibles de l'imagination; il remarque notamment que les personnes d'étude sont exposées à la superstition de l'autorité, dont il fait le procès en passant. De plus, il insiste sur une sorte de contagion des imaginations. "L'imagination, dit-il dans un passage célèbre, est une folle qui se plaît à faire la folle."

3° Abstractions de l'esprit pur. — L'entendement nous expose à l'erreur de 3 manières: 1° notre pensée est limitée, et pourtant nous voulons tout embrasser, même les effets de la toute-puissance incomparable de Dieu. C'est l'idée cartésienne de la disproportion de l'entendement et de la volonté. 2° Par suite de l'inconstance et de l'inquiétude de notre volonté infinie, notre esprit va sans cesse d'un objet à l'autre, incapable d'une longue application: or la vérité ne peut être connue que par une attention soutenue. 3° l'idée excellente de l'être devient elle-même une occasion d'erreur, parce qu'il nous incite à réaliser les abstractions les plus vides. Étant donné un effet, nous y appliquons, pour en rendre compte, cette idée de l'être, au lieu d'en chercher la cause prochaine. L'être n'appartenant qu'à Dieu, ériger les ~~causes~~ choses particulières en êtres, c'est, d'une part, ne pas les expliquer, et, d'autre part, faire tort à Dieu.

Volonté. – 1° ~~H~~ Inclinations. Les inclinations sont de 3 sortes, selon qu'elles se rapportent au Bien en général, à nous-mêmes ou à autrui.

L'inclination au Bien donne lieu à deux causes d'erreur. 1° L'inconstance de la volonté vient de ce que la volonté ne trouve rien en ce monde qui remplisse sa vaste capacité d'aimer, d'où la difficulté de l'attention; 2° le goût pour le grand et l'extraordinaire, la défiance que nous inspirent les choses simples, proviennent également de là.

L'amour de nous-mêmes a deux formes: amour de l'être, ou de la grandeur, amour du bien être, ou du plaisir; et sous ces deux formes, il donne naissance à de nombreuses erreurs.

Les inclinations pour autrui nous porte~~nt~~ à approuver ceux que nous aimons, ou à tromper les hommes par la flatterie.

2° Passions. A la différence de Descartes, Malebranche distingue les passions des inclinations. Les inclinations nous sont communes avec les pures intelligences: au fond, elles ont le souverain Bien pour objet. Les passions ont pour objet le corps: elles dépendent de l'union de l'âme et du corps: Cependant elles ne sont pas sans rapport avec l'inclination; d'une part elles supposent les inclinations, et d'autre part elles s'y mêlent. Ainsi l'amour de Dieu lui-même ne va pas sans un certain mouvement des esprits qui y mêle quelque chose de sensible. Les passions étendent leur

empire sur toute chose. Or, de même que nous attribuons nos sensations aux objets, de même aussi nous attribuons les dispositions de notre coeur aux objets qui les causent ou semblent les causer. L'amour que nous portons à une personne nous la fait trouver aimable. L'admiration peut aussi nous induire en erreur, par exemple, en nous inspirant un enthousiasme aveugle pour les anciens: c'est ainsi que quelques-uns tiennent pour vrai tout Aristote, et pour faux tout Descartes. Mais les plus dangereuses des passions sont celles qui ont le mal pour objet, car le mal émeut l'âme plus que le bien; ce sont les plus profondes, celles qui dépossèdent le plus la raison.

Vraie Méthode pour éviter toutes les causes d'erreur. — Résoudre cette question, ce serait rendre à l'esprit sa perfection naturelle, et le faire revivre dans le royaume de Dieu. Le fond de la méthode est le principe cartésien: "On ne doit
" donner un consentement entier qu'aux choses qui paraissent
" évidemment vraies qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir
" une peine intérieure et les reproches secrets de la raison
" c'est-à-dire, sans que l'on connaisse clairement qu'on ferait
" mauvais usage de sa liberté si on ne voulait pas consentir"
(Rech. Ver. VI). Consentir au vraisemblable, c'est risquer de se tromper, et se tromper presque toujours. Malebranche ne veut pas de la demi-vérité. "Il n'y a que la vue claire de la
" vérité qui puisse donner à la raison quelque perfection et

quelque satisfaction solide?" On comprend qu'une philosophie qui veut l'absolu, et rien que cela, soit précipitée vers le mysticisme : c'est ce qui était déjà arrivé aux ~~Alexandrins~~ néo-platoniciens.

Pour l'évidence intellectuelle comme pour ~~l'évidence~~ la vision physique, il y a deux sortes de conditions. Pour la perfection de la vision physique, il faut : 1° avoir la vue bonne, et regarder avec attention, 2° être en présence de la lumière, laquelle dépend de causes étrangères. De même, pour arriver à l'évidence intellectuelle il faut : 1° avoir l'esprit bon et l'appliquer fortement, ce qui dépend de nous, 2° avoir les idées des choses présentes à l'esprit, ce qui dépend de celui qui éclaire le monde. Mais nous n'avons pas à craindre que cette lumière nous fasse défaut, car la présence de ces idées est naturelle et dépend de la Volonté générale ou raison de Dieu, qui est immuable. Le soleil qui éclaire les esprits n'est pas comme celui qui éclaire le monde : il ne s'éclipse jamais.

Malebranche divise cette étude en 2 parties. La première concerne les secours dont l'esprit peut se servir pour devenir plus attentif et plus étendu. La seconde donne les règles qu'il faut observer dans la recherche de la vérité pour ne pas se tromper et pour appréhender avec le temps tout ce qu'on peut savoir. La 1re est relative à la culture de l'esprit, l'autre à l'ordre qu'on doit mettre entre ses idées

1ère Partie. - Quels sont les secours dont l'esprit a besoin pour devenir plus attentif et plus étendu? - D'abord, pour

404

devenir plus attentif, l'esprit doit éviter les sensations trop fortes, veiller au mouvement des passions; et d'autre part il doit faire de nécessité vertu, et tirer des passions mêmes, des sens, et de l'imagination les secours qu'ils peuvent fournir. Mais comment user des passions? Il faut distinguer entre les bonnes et les mauvaises: écarter la vanité, par exemple, et admettre le désir de la gloire qui nous donne le goût des choses difficiles. Et pour exciter en nous les passions que nous souhaitons, il suffit de penser avec attention aux objets qui, selon les lois de la nature sont capables de les provoquer. Mais il ne faudra considérer les passions que comme des moyens, jamais comme des fins. Quant aux sens, ils peuvent aussi nous fournir un secours: nous aider à comprendre les vérités de la raison, en exprimant ces vérités par des choses sensibles qui touchent l'esprit, l'abstrait par le concret. Enfin l'imagination peut nous servir aussi car la géométrie, qui exerce cette faculté, présente une singulière utilité. Les lignes et les figures de géométrie sont utiles pour représenter à l'esprit les rapports de grandeur. La géométrie est une espèce de science universelle qui donne à l'esprit le moyen de régler son imagination; or l'imagination réglée soutient la vue et l'application de l'esprit.

~~28 pour Comment l'esprit~~. Pour devenir plus étendu comment procédera l'esprit? On ne saurait augmenter la capacité de l'esprit en l'enfant, car la somme de réalité qui lui a été départie est fixe; mais on peut ménager

cette capacité avec adresse. Or ceci se peut très bien faire par l'arithmétique et l'algèbre. Ces sciences nous enseignent à abréger les idées et à les disposer de telle sorte que nous puissions apercevoir les conséquences les plus éloignées; Abréger, ordonner, voilà les deux grands moyens. C'est là la vraie logique, car toutes les vérités ne sont que des rapports, dont le plus simple est l'égalité. c'est donc de l'égalité qu'il faut partir, et l'algèbre est la racine de toutes les sciences. C'est ainsi que s'explique le mépris des cartésiens pour le syllogisme aristotélicien. Ils l'accusent de considérer immédiatement le composé, et par suite de ne point assez ménager la capacité de l'esprit. Malebranche trouve cette méthode contraire au principe de moindre action. L'algèbre, en abrégeant, en ordonnant, simplifie le travail de l'esprit, ce que ne fait pas le syllogisme. C'est là la différence entre l'art et le hasard, entre l'économie et la dépense inintelligente.

2e Partie. Règles pour découvrir la vérité. Elles reposent sur ce principe général qu'il faut toujours conserver l'évidence dans ses raisonnements, d'où ces 2 maximes: 1° abréger et simplifier, 2° aller, par ordre, du simple au composé. L'application de ces règles a des conséquences importantes. Ainsi, les termes des idées sensibles, toujours confus et complexes, sont inutiles pour proposer nettement et résoudre clairement les questions; "C'est en raisonnant sur les idées confuses des « sens que les anciens ont été conduits à cette grande « erreur qui voit dans les causes naturelles de vraies causes

466

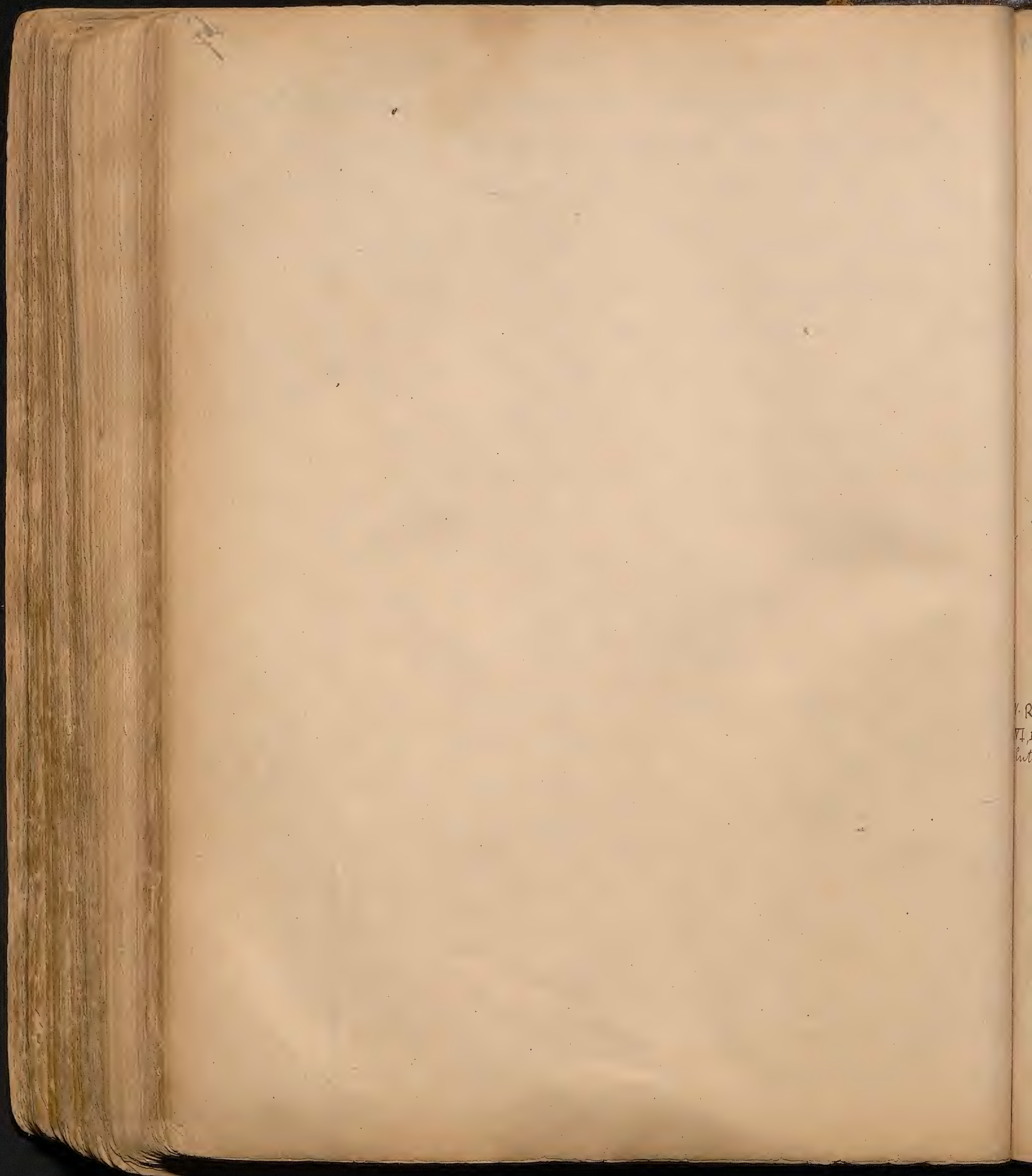
"sandes qu'il n'y a qu'une vraie cause, parce qu'il n'y a "qu'un vrai Dieu." Si l'on considère qu'Aristote n'a nullem[ent] suivi cette methode, on mepriser a peutêtre sa doctrine, en dép[it] de ceux qui se laissent éblouir par les mots. Au contraire, on peut dire de la philosophie de M. Descartes qu'elle ne raisonne que sur des idées claires, et va du simple au composé.

Mais cette voie est bien pénible, et ainsi la meth[ode] la plus courte et la plus assurée est de vivre en vrai chretien s'appuyant sur la foi plus que sur la raison.

Concluons. Ce qui précède nous a montré Malebranch[e] sous l'influence combinée de Descartes et de St Augustin. Comme chrétien et comme philosophe, il aboutit au mêm[e] resultat. Le chrétien est scandalisé de voir les anciens diviniser les créatures. Le philosophe estime que, raisonna[nt] sur des idées confuses, on doit aboutir à des erreurs. — Soit au point de vue philosophique, soit au point de vue religieux, il trouve deux pentes pour l'esprit, l'une vers soi, l'autre vers Dieu. La première est le mal, la seconde le bien. Si l'homme obéit aux sens, il suit la première pente : il est en revolte contre Dieu. S'il suit la seconde, il s'abandonne à sa vraie nature, il écoute la voix de Dieu et de la raison. Or, qu'enseigne la raison ? La forme la plus complète est le cartésianisme. Donc, la philosophie

de Descartes, développée et au besoin modifiée de manière à devenir l'identification de la Révélation et de la Philosophie voilà l'objet de Malebranche.

H. Bergson.



XXVIIIe Leçon

Malebranche (suite)

Les causes occasionnelles. – La Vision en Dieu.

Les causes Occasionnelles.

Malebranche, nous l'avons vu, estime que c'est l'erreur la plus dangereuse de l'antiquité d'avoir cru qu'il y a dans la nature des êtres capables d'agir, des puissances véritables, de vraies causes. Là est l'idée directrice de Malebranche. La doctrine des causes secondes, conduit, suivant lui, à la divinisation des forces de la nature, qui est la plus grande des impiétés. Pour lui, il n'y a pas de causes secondes; les forces de la nature ne sont que des causes occasionnelles. Il n'y a qu'une seule véritable cause puisqu'il n'y a qu'un vrai Dieu. La négation de ce principe est l'erreur capitale de la philosophie antique, et cette erreur est la suite immédiate du péché. La réfutation de la doctrine des causes secondes est donc pour Malebranche l'objet principal de la philosophie.

V. Rech. de la Ver. VI, II, 3. Entret. Métaph. 7

Le fondement de la théorie des causes occasionnelles ainsi que des principaux dogmes de la philosophie de Malebranche est la distinction cartésienne de l'âme et du corps – Malebranche admet la distinction également cartésienne de la substance et du mode. La substance c'est tout ce qui se conçoit par soi-même, tout ce qu'on peut penser sans penser en même temps à autre chose. Le mode c'est tout ce qui ne peut se concevoir par soi même, tout ce qu'on ne peut penser sans penser à autre chose. S'appuyant sur ces définitions, il fait de l'étendue et de la Pensée des substances. Toutes les modifica

tions de l'étendue consistent en figures et en mouvements o[u]
rapports de distance. Toutes les modifications de la pensé[e]
sont renfermées dans la volonté et l'entendement qui corr[es]-
pondent au mouvement et à la figure dans l'étendue.

Rech. de la V. I
Entret. mét. 1.

Ces deux substances avec leurs manières d'être constituent ce
qu'on appelle l'esprit et le corps. Dans le corps il y a de l'étendue
et rien de plus. L'Étendue est à la fois l'essence et la substance
du corps. De même dans l'esprit, il n'y a rien que pensée. L'idée
d'esprit et l'idée de pensée sont identiques.

Mais il n'y a dans le monde que des esprits et des corps. Le problème des causes naturelles se réduit dès lors à trois points. 1° Les corps ou substances étendues agissent-ils par eux-mêmes?
2° Les esprits ou substances pensantes agissent-ils par eux-mêmes?
3° Les esprits et les corps unis ensemble agissent-ils en vertu d'une puissance particulière résultant de leur union?

On peut distinguer deux parties dans cette étude :— une partie négative, ou réfutation de la doctrine de la causalité des choses créées — et une partie positive établissant que Dieu seul est véritablement cause.

I Partie négative

La première contient deux sortes de preuves :— des preuves directes, et une preuve indirecte générale.

1° Preuves directes.

A Les corps — L'Étendue est l'essence et la substance même des corps. Il n'y a donc dans les corps que ce qui est renfermé dans l'idée d'Étendue. Or cette idée ne renferme pas l'idée de force mouvante. Donc les corps sont incapables d'agir

les uns sur les autres ou d'agir sur les esprits. Ainsi lorsqu'une boule en choque une autre et lui communique le mouvement dont elle est animée, elle n'a point en elle la force qu'elle semble lui transmettre. Le choc n'est que la cause occasionnelle de la distribution du mouvement, nous ne constatons là qu'un rapport de succession et il est illégitime d'en faire un rapport de causalité. Dans les rapports entre le corps et l'âme, le corps ne saurait davantage agir sur l'âme, la matière modifier l'esprit. Ce n'est pas par elle que nous sommes heureuse ou malheureuse, non plus que raisonnables.

B Les Esprits. Les esprits peuvent-ils agir soit d'une action interne, soit au dehors sur les corps? (1°) D'abord d'eux mêmes, les esprits ne peuvent rien connaître, sentir ni vouloir, mais seulement déterminer vers d'autres objets que Dieu l'impression qu'il leur donne pour lui; en d'autres termes ils ne peuvent que limiter cette impression, en portant sur des biens particuliers l'inclination qui d'elle même va au bien universel. Mais, dira-t-on, n'est-ce pas encore là une puissance? Si pécher est une puissance, c'est, comme le dit St Augustin, une puissance que le Tout-Puissant n'aura pas. Et encore n'est-ce que par une vue du bien en général que nous pouvons ainsi déterminer et détourner de son but naturel l'impression divine; en sorte que pécher même nous ne le pouvons ~~pas~~ sans l'assistance divine, ce n'est que par une mauvaise application de l'idée du bien que nous péchons

Ainsi l'esprit ne peut agir d'une action interne ni se déter

ner par lui même à comprendre, à sentir, à vouloir.
(2°) Mais supposons même que les esprits ~~ont~~ aient en eux
puissance de penser et de vouloir. Si cette puissance
peut rien produire au dehors, on peut dire que c'est un
véritable impuissance. Or il paraît bien certain que
volonté des esprits est incapable de mouvoir le plus p
atome. Nous ne savons seulement pas quelles opérations
siques sont nécessaires pour obtenir ce résultat. Les homm
qui ne savent pas même s'ils ont des nerfs des esprits
des muscles remuent leur bras, et même plus facilement

Rech. VI, II, 3 — ceux qui connaissent l'anatomie* (Cf Geulincx) Au fon
il y a ~~peut-être~~ sans doute là pour Malebranche un principe analog
à celui qui lui fait nier toute causalité des corps ; c'est q
la pensée qui est la substance et l'essence des esprits
n'enferme pas dans son idée l'idée de mouvement, de forc
d'action.

Entr. métaph. 7 — C <u>Union de l'âme et du corps</u>. —
Si cette union donnait lieu à une puissance particuli
cette puissance serait ou substance ou modalité. Si ell
est une substance alors ce ne sera pas le corps qui ag
sur l'âme, mais cette substance dans le corps. Est ell
une modalité? mais alors cette modalité ne serait ni m
vement, ni figures, ce qui est contraire aux principes posés. On p
rait appliquer (quoique Malebranche ne semble pas
l'avoir fait) le même raisonnement à l'esprit. [Mais
allègue l'expérience. Ainsi l'épine qui nous pique
provoque en nous la douleur. L'expérience assur

nous montre ici une relation entre deux phénomènes; mais elle ne nous dit pas que l'épine soit une cause véritable. Dira-t-on qu'elle est cause par l'intermédiaire du corps. Mais il faudrait pour cela que le corps différât de l'épine; or cette hypothèse est contraire aux principes du cartésianisme. Car mon corps n'est que de l'étendue, tout comme l'épine; mon corps ne saurait donc plus que l'épine elle même agir sur mon âme. — Il résulte de là que l'union de l'âme et du corps est un mot équivoque, qui n'éveille aucune idée distincte. Mais il plaît à l'imagination, et c'est par là qu'il séduit l'esprit et lui paraît clair. Ainsi l'expérience ne dit point tout ce qu'on lui fait dire. Elle ne nous montre que des modalités réciproques des deux substances (Réciprocation des modalités). Voilà tout ce qu'il y a de réel dans les rapports de l'âme et du corps.

2° Preuve indirecte

D'une manière générale la doctrine des causes naturelles n'est pas seulement inutile et contraire aux définitions données, de substance et de modalité, mais elle est même contradictoire, en ce sens qu'elle est inconciliable avec l'efficace de la puissance Divine. En effet Dieu a créé les substances, et l'acte par lequel il conserve les êtres est encore un acte créateur, ou une création continuée. Or Dieu donne par la création non seulement l'être, mais aussi une certaine manière d'être. Créer une substance pure, nue, est impossible; Dieu crée donc

la modalité avec la substance. Ainsi agir sur la modalité c'est agir sur l'œuvre de ~~la~~ puissance divine, c'est s'attaquer à la puissance divine, de prétendre changer les modalités comme de prétendre modifier la substance. Rien n'est plus mobile qu'une sphère sur un plan. Pourtant rien ne changera cette sphère de place si la volonté de Dieu n'intervient pour créer la sphère en un autre point. (Entret. mét. 7. Recherch. VI, 2, 3).

II Partie positive

De tout ce qui précède résulte la solution du problème de la causalité. C'est qu'à Dieu seul les créatures sont unies immédiatement. Toutes étant également impuissantes, elles ~~aucune~~ ne dépendent pas les unes des autres. Si l'on persiste à dire qu'elles sont unies entre elles, c'est affaire de langage; mais il ne faudrait pas donner à ce mot son sens ordinaire, et il faut dire qu'elles sont unies seulement en conséquence des lois générales par lesquelles Dieu règle ~~ordin~~ le cours ordinaire des choses, des volontés immuables de la Providence. Dieu a voulu qu'une certaine pensée, un certain sentiment une certaine volition correspondît à un certain mouvement des esprits animaux, que les mouvements de l'âme et du corps fussent réciproques. Il a voulu que mon bras fût remué à l'instant où je le voudrais moi-même. Or sa volonté est efficace et par suite s'accomplit nécessairement.

Ainsi les créatures sont seulement des causes occasionnelles. Dieu seul est cause véritable. C'est le plus grand, le plus nécessaire de tous les principes.

Si maintenant nous nous demandons d'où vient ce résultat étrange auquel Malebranche aboutit, nous en voyons l'origine dans l'idée qu'il se fait de la causalité. Pour Malebranche la causalité, c'est la faculté de créer. Pour lui, pas de causalité sans création pas de modalité sans substance ni de substance sans modalité. Modifier une modalité suppose la possibilité de faire une substance. La puissance est absolue ou n'est pas. Elle ne saurait donc appartenir ~~alors~~ qu'à Dieu. On voit toutefois que Malebranche accorde aux être contingents la substantialité. En cela il diffère de Spinoza. Spinosa définit la causalité comme Malebranche, et tire de sa définition la même conséquence; c'est qu'un seul être est libre, Dieu. Mais Spinoza ajoute que la substance est cause de soi: il en conclut que Dieu seul est substance. Tandis que pour Malebranche plusieurs substances peuvent exister. Le raisonnement de Malebranche est celui-ci: Etre cause c'est créer. Donc Dieu seul est cause. Spinoza dit: Etre substance c'est être cause de soi; donc Dieu seul est substance

Ainsi ~~dans~~ sur cette question de la réduction de toute cause et de toute substance à Dieu, Malebranche est, dans l'ordre de l'Evolution philosophique un intermédiaire entre Descartes et Spinoza.

La Vision en Dieu

La théorie des causes occasionnelles nous donne les principes de l'Etre. La théorie de la Vision en Dieu va nous donner ceux de la Connaissance

On peut distinguer deux degrés dans la Vision en Dieu. Elle est ou médiate ~~et~~ par Idées, ou immédiate.

I Vision médiate ou par Idées.

Cette vision est celle qui a pour objet les êtres contingents, Les êtres contingents sont ~~C'est-à-dire~~ les corps et les esprits créés. Cette vision par idée n'est possible que pour les corps. Pour les esprits, elle eut existé, si Dieu avait voulu que nous en eussions ~~la con-naissance~~ l'idée. Mais Dieu, par un décret de sa volonté nous l'a refusée pour les esprits.

A Connaissance des choses matérielles

La pensée de Malebranche a varié ou au moins s'est précisée, sur la théorie de la connaissance des choses matérielles (V. Préface des Entretiens Métaphysiques) Il faudrait voir si la seconde forme qu'il lui a donnée, n'est réellement qu'une détermination de la première. Celle ci nous est exposée dans la Recherche de la Vérité (III, 2e Partie) L'autre se trouve dans les Entretiens (I) dans les méditations, dans les Conversation, dans ses réponses à Arnauld, à Dortous de Mairan qui l'accusent de Spinosisme.

1° Forme de la doctrine

1° Le Principe que Malebranche invoque, c'est que l'âme n'aperçoit que ce qui lui est intimement uni. (Cf. dans Platon la connaissance du semblable par le semblable.) Or nous voyons le soleil, les étoiles et une foule de choses situées hors de nous. Mais il est absolument invraisemblable que l'âme sorte du corps pour aller se mettre en rapport direct avec ces objets. D'ailleurs les choses matérielles sont étendues et l'âme ne l'est pas; il n'y a donc aucun rapport possible entre l'âme et les choses matérielles. Les corps ne peuvent être unis à l'âme de manière à être perçus par elle. Donc quand nous voyons le soleil, ou un corps quelconque, ce n'est pas ce corps qui est l'objet direct de notre pensée. Cet objet, c'est une idée. L'idée est une chose réelle immédiatement aperçue par notre esprit, distincte du moi, mais toute proche de lui et capable d'entrer en relation directe avec le moi

2° L'expérience nous montre que les idées existent réellement. Elles ont en effet un grand nombre de propriétés. L'idée d'un carré par exemple diffère par ses propriétés de l'idée de quelque nombre. Or le néant n'a pas de propriétés. Nous sommes même plus sûrs de l'existence des idées que de celle des corps, car les idées seules nous sont unies immédiatement. Les idées sont pour notre esprit les substituts des choses matérielles.

Quelle est maintenant l'origine des Idées ainsi définies? La solution de cette question ~~comprend~~ peut se diviser en deux parties. une partie ~~positive~~ négative et une partie positive.

α. Partie négative (V. Recherche III, II, 5).

Dans la première, Malebranche expose et réfute successivement toutes les hypothèses imaginées pour répondre à la question. Ces hypothèses sont au nombre de cinq.

1° Peut-on dire que les choses matérielles nous envoient des idées-images, des espèces matérielles ou impresses? C'est la doctrine des Epicuriens et de Démocrite attribuée par Malebranche aux Péripatéticiens. Les corps enverraient des espèces matérielles, ou impresses ainsi nommées parce qu'elles vont s'imprimer dans les sens extérieurs; l'intellect agissant ~~alors~~ les rendrait alors intelligibles ou expresses, et en cet état elles seraient propres à être reçues par l'intellect patient, qui par elles connaîtrait les choses. A cette doctrine Malebranche objecte que l'impénétrabilité de la matière s'oppose à ce que toutes les particules des espèces se réunissent en un point.

2° Peut-on dire que les idées sont produites par l'âme en vertu d'une puissance propre. C'est la doctrine adoptée par Arnauld et vers laquelle ~~Descartes~~ la théorie des idées innées, dans Descartes, quoique peu précise semble incliner. Suivant Malebranche, on ne saurait l'admettre. Car pour lui les idées sont des êtres réels. si donc l'âme les produisait, elle aurait le pouvoir créateur. Cette pensée vient donc du fonds vain et superbe de l'homme. Mais le Père des Lumières

n'a pas donné à l'âme un tel pouvoir, et elle n'est qu'une cause occasionnelle.

3° Voyons nous les objets par des idées créées avec nous? C'est contraire à l'esprit nape de la simplicité des voies. En effet chaque esprit a une infinité d'idées. Dieu serait donc obligé de créer un nombre infini d'idées en dépôt dans chacun de nous. C'est multiplier à l'infini sans besoin le nombre des actes créateurs. D'ailleurs comment l'esprit pourrait il choisir entre toutes ces idées pour se représenter les objets?

4° Peut on dire que Dieu produit les idées à chaque moment où nous en avons besoin? Non, car nous pouvons à tout moment penser à des choses que nous ne percevons pas ce qui suppose que nous en apercevons déjà confusément les idées.

5° Dira-t-on que l'esprit voit les choses en considérant ses propres perfections? Cette hypothèse, indiquée par Descartes, n'est pas admissible. Car l'âme connaît l'infini et le nécessaire, en d'autres termes dans la connaissance des corps mêmes entre la connaissance d'un élément infini, l'étendue. Or l'âme est finie. Elle ne saurait donc renfermer l'infini éminemment.

b <u>Partie positive</u>. Si toutes ces hypothèses sont inadmissibles il faut accepter la seule qui reste, celle de la vision en Dieu. Il faut absolument que Dieu ait en lui même les idées de tous les êtres qu'il a créés et par conséquent Dieu voit tous ces êtres en considérant les perfections qu'il possède lui même et auxquelles ces êtres ont rapport. Ainsi Dieu a l'idée de tous les êtres. De plus, il est uni étroitement aux âmes par sa présence., en sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des

esprits comme l'espace est le lieu des corps. Donc notre esprit peut voir en Dieu ce qu'il y a en lui qui représente les choses créées. Ainsi la vision en Dieu est possible – Elle sera réelle si Dieu veut effectivement que nous voyons en lui ce qui représente les choses. Or Dieu le veut évidemment, car il agit toujours par les voies les plus simples et que telle est la voie la plus simple pour donner aux esprits la connaissance des choses matérielles. Enfin elle est nécessaire puisqu'elle marque davantage la dépendance des esprits envers Dieu. Ainsi il y a un monde d'idées, un monde intelligible, et nous voyons ce monde en Dieu.

Quel est le sens de cette doctrine? Elle est un intermédiaire entre deux doctrines extrêmes que Malebranche n'admet pas. D'une part il ~~Il~~ ne dit pas que ce qu'il y a en Dieu de relatif aux choses matérielles soit quelque chose de particulier et de contingent. Ce sont des perfections divines auxquelles les êtres créés ont rapport et qui représentent ces êtres (Rech. la Vérité III, II, 6.) Nous voyons en Dieu les choses matérielles en tant qu'elles y sont contenues éminemment, nous formellement ~~pas ne les voyons pas formellement, telles qu'elles sont~~ – D'autre part nous ne voyons pas la nature même de Dieu d'une manière adéquate, mais seulement en tant que relative aux créatures et participable par elles. Ainsi les idées sont des intermédiaires entre le particulier et le contingent, comme tel, et la nature divine. Conception obscure d'ailleurs, qui nous explique que Malebranche ~~n'~~ait été attaqué par ~~pas eu à répéter aux objections d'~~Arnauld.

2e. Forme de la doctrine.

Arnauld accuse Malebranche d'avoir mis en Dieu autant d'idées qu'il y a de choses réelles, de mettre d'y avoir introduit le particulier, le contingent. Alors Malebranche arrive à placer en Dieu non plus une multiplicité d'idées, mais une idée unique, celle de l'étendue intelligible dans laquelle ensuite nous découpons pour ainsi dire la multitude des figures et des corps.

Qu'est ce que cette étendue intelligible. Nous connaissons les choses par lumière ou par sentiment. Par lumière en tant que nous connaissons l'essence d'une chose et que nous en avons l'idée claire. Par sentiment en tant que nous avons l'idée confuse d'une chose, idée dont nous ne pouvons nous servir pour en découvrir les propriétés de cette chose (~~connaissance de l'existence ou des différences sensibles~~ ainsi qu'il arrive dans la connaissance de l'existence (distincte de l'essence) ou des différences sensibles. Ainsi, pour prendre un exemple, dans un arbre ce que nous connaissons par lumière, c'est l'étendue intelligible; ce que nous connaissons par sentiment, c'est entre autres modalités, la couleur, qui pour Malebranche est ~~une~~ la principale. Le sentiment est en nous. L'idée seule est en Dieu. D'ailleurs le sentiment est produit en nous par Dieu aussi bien que l'idée. Ainsi nous ne voyons pas en Dieu les corps particuliers, c'est en nous que nous les voyons. Ce que nous voyons en

484

Dieu, c'est l'étendue intelligible, principe éternel des corps. ~~Malebranche~~ Arnaud déclare inintelligible cette prétendue étendue intelligible – En quel sens est elle en Dieu? Arnauld ne le comprend pas et pense que cette théorie aboutit à faire ou un Dieu corporel ou un monde qui serait une pure modification de Dieu – Or Malebranche entend bien distinguer la substance divine et de l'étendue intelligible et de l'étendue des choses créés. Malebranche suit son idée qui est de faire de Dieu l'intermédiaire entre l'esprit et les choses créées, au moyen de l'étendue intelligible. En quel sens d'abord l'étendue intelligi- 1°
ble est-elle un intermédiaire entre Dieu et les ch créées? C'est que pour créer l'étendue, il fallait que Dieu en eut l'idée En outre Dieu a toutes les perfections qui sont contenues dans l'étendue. Les corps sont éminemment dans l'essence de la substance divine, ou alors il faudrait les faire dériver du néant. L'étendue intelligible, c'est la matière moins les limites, la matière dépouillée de toutes les qualités sensibles (étendue du géomètre). Ainsi l'étendue est en Dieu, mais non d'une manière sensible comme en nous, ni d'une manière purement idéale comme dans l'esprit, ni d'une manière formelle comme dans les corps. Elle est en Dieu <u>Éminemment</u> – Ainsi définie, l'étendue intelligible se distingue de l'immensité divine car en tant qu'elle est représentative des corps, elle n'est qu'un point de l'immensité divine. Elle se distingue de l'étendue des choses créées

car elle est nécessaire, et incompréhensible. Elle est incompréhensible encore qu'elle soit l'objet d'une idée claire. Car on peut avoir une idée claire qui ne soit pas en même temps une idée complète (Spinoza au contraire identifie l'idée complète et l'idée claire.) En ce qui concerne l'identification de l'étendue intelligible et de l'étendue créée Malebranche se défend contre Mairan de l'accusation de Spinozisme. Il restreint à l'étendue intelligible la légitimité du principe cartésien que tout ce qui est clairement contenu dans l'idée peut être affirmé de son objet. L'objet immédiat de nos idées de corps c'est l'étendue intelligible. Ainsi, lorsqu'à propos de nos idées de corps nous rencontrons l'idée d'infini et d'éternel nous devons attribuer cette infinité et cette éternité à l'étendue intelligible, et non aux corps réels, qui ne sont pas le véritable objet de notre idée de corps. ~~car elle ne s'applique pas à nos idées de corps. Ainsi le corps n'est pas absolument l'objet de l'idée de corps il est seulement ce qui correspond par un effet de la volonté divine à notre idée de corps.~~

2° De quelle manière maintenant se manifestent l'étendue sensible et les figures géométriques dans cette étendue intelligible, indivisible, qui est comme un miroir où les choses se peignent sans laisser de traces. Les figures ne sont que des termes ou des limites de l'étendue. Les figures intelligibles sont toutes contenues, mais seulement en puissance dans l'étendue intelligible, et elles ne nous sont données qu'en tant que Dieu en fait diverses applications à notre esprit conformément à des lois générales. En même temps que nous découvrons l'étendue intelligible et infinie

Dieu excite en nous certains sentiments et en particulier le sentiment de couleur, qui particularisent et rendent sensible l'étendue intelligible. L'apparence du mouvement dans l'étendue immobile vient aussi de ce sentiment de la couleur. Ainsi d'un coté Dieu nous donne l'idée de l'étendue intelligible, de l'autre il nous donne ~~le~~ un sentiment qui particularise cette étendue intelligible et nous fournit ainsi l'idée de corps ~~Car~~ ainsi de même que l'on peut par l'action du ciseau ~~représenter~~ tirer d'un bloc de marbre toutes sortes de figures, Dieu peut nous représenter tous les êtres matériels ~~tant~~ par des figures mathématiques que par l'étendue sensible et colorée, au moyen des diverses applications qu'il ~~en~~ fait à notre esprit de l'étendue intelligible. Entre l'étendue intelligible et les figures particulières il y a la différence de l'indéterminé au déterminé. L'étendue sensible ne peut être dite autre par rapport à l'étendue intelligible; elle est seulement relative à nous, peut-elle. Le sentiment par lequel elle nous est donnée n'est qu'en nous. Mais tout ce qu'il y a de réel dans l'étendue sensible est dans l'étendue intelligible.

Telle est la seconde forme de vision en Dieu relative aux choses matérielles. Malebranche rattache sa doctrine à Saint Augustin* et à Descartes dont il dit avoir appris que les qualités sensibles n'ont d'existence qu'en nous.

* dont il dit avoir appris que l'idée de l'étendue éternelle est en Dieu,

B Connaissance de l'âme

Cette partie de la théorie de la vision médiate ou par idée renferme peu de détails. Malebranche distingue la connaissance de l'existence de l'âme à laquelle il rattache la distinction de l'âme et du corps, et la connaissance de l'essence ou nature de l'âme. Suivant lui nous connaissons l'existence de l'âme par sentiment et sa nature peut être connue par idée. Le sentiment qui nous fait connaître l'existence de l'âme (conscience) suffit à établir cette existence mais ne saurait nous faire passer à la connaissance de l'essence de l'âme. Or l'idée qui seule pourrait nous faire connaître cette essence, Dieu ne nous la découvre pas. C'est le contraire de ce qui arrive dans la connaissance des corps. En effet le sentiment ne nous donne pour les corps qu'une existence problématique, et il faut que la révélation vienne s'ajouter au sentiment pour transformer notre croyance en certitude. Au contraire nous avons des corps une idée claire. Dieu nous la révèle pour nous en faire connaître la nature. Pour l'âme, nous connaissons l'existence et non l'essence : je ne puis connaître que je suis capable de douleur et de sentiment en contemplant la nature de l'âme. Nous ne connaissons donc pas la nature de l'âme, sans cela de l'idée de cette nature nous déduirions ses propriétés. Car connaître, c'est avant tout avoir une notion génératrice. S'il y avait véritablement

une science psychique, il faudrait qu'elle fût comparable à la géométrie, de telle sorte que nous pussions tirer de l'idée de l'âme ses ~~conséquences~~ propriétés, comme on tire des conséquences d'une définition mathématique. Mais nous n'avons pas cette idée de l'âme. Pourquoi Dieu ne nous l'a-t-il pas accordée? Parce que notre âme s'absorbant alors dans la contemplation d'elle même oublierait de prendre soin de son corps. Dans cette vie ce sont donc les corps seuls que nous voyons par idée, c'est à dire en Dieu. Notre âme, nous ne la voyons pas en Dieu, car nous ne la voyons pas par idée.

Belot

29e Leçon

Vision en Dieu (fin) —
Doctrine de Dieu et des corps.

On peut distinguer dans la vision immédiate deux degrés [illegible] difficiles à établir; car Malebranche réunit tout : 1° la vision des vérités — 2° celle de Dieu lui même.

I <u>Vision des vérités</u>. Malebranche distingue, ~~dans~~ des les idées ou essences, les vérités. Qu'est ce que les vérités? Il les présente souvent sous une forme théologique; c'est le verbe, Dieu. On peut dire que les vérités sont les rapports des idées intelligibles entre elles. Quels sont les caractères de ces vérités? les vérités sont d'absolue nécessité. Elles constituent la raison, laquelle est en un sens plus indépendante que Dieu même; car Dieu ne peut guère agir que selon cette raison; il faut qu'il la consulte et la suive. Ainsi absolue indépendance, absolue nécessité. Malebranche oppose cette théorie à la théorie cartésienne qui fait dépendre les vérités éternelles du libre vouloir de Dieu, qui en fait des créatures "s'il en était ainsi dit-il, il n'y aurait plus de science véritable, et l'on pourrait bien se tromper, si on affirmait que l'arithmétique des Chinois est semblable à la nôtre (Éclairc. 10). Dans cette opposition contre Descartes Malebranche est le fidèle disciple de St Augustin, et comme lui il identifie la raison avec l'essence divine elle même.

En quoi consiste le lien entre les vérités éternelles et l'essence divine? Nous avons vu que les vérités éternelles ne font qu'un avec l'essence Divine; elles ne sont cependant pas Dieu même. Il faut distinguer deux espèces de rapports entre les intelligibles A les rapports de grandeur — B les rapports de qualité et de perfection — les rapports de grandeur entre idées de même nature (idée de toise et pied) — rapports de perfection entre idées de nature différente (entre une pierre et l'homme; entre le corps et l'esprit). Les premiers sont exactement mesurables; les seconds ne le sont pas [illegible]

ces rapports de perfection sont des vérités pratiques, ...
en nous des mouvements, des inclinations (Ent. VIII.
le sont des lois impératives autant que des vérités — les
espèces de rapports répondent à deux parties différentes
l'essence divine (Recherche 3. 2. 6.). Les rapports d'égalité ou
proprement spéculatives subsistent dans le verbe, qui
l'entendement divin. Mais au sein du verbe lui-même les
des choses forment au point de vue de la perfection une
—— . Dieu n'est pas seulement entendement, c'est
amour. L'amour de Dieu c'est l'union de Dieu avec lui.
Dieu s'aime d'un amour nécessaire, et s'aime plus en tant
participable par une chose plus noble qu'en tant que
par un être moins noble, et cette loi de l'ordre s'impose
Dieu en tant que l'on considère sa volonté, qui est
bonne. Par conséquent, les rapports de perfection ne sont
dernière analyse que l'Esprit lui-même, ou amour du
et du Fils.
Comment connaissons-nous les vérités? D'une manière qui
la connaissance de la vérité ne peut être qu'une
-pation à la raison divine, en un mot, l'effet de
union avec Dieu en tant qu'il est lui-même la vérité
Si on distingue les vérités spéculatives et les vérités pratiques
on est amené à ceci que nous connaissons les premières
notre union naturelle avec le verbe, et en ce qui concerne
l'ordre immuable. Les vérités pratiques, nous les connaissons
par l'impression que notre esprit reçoit sans cesse
volonté de Dieu qui tâche de rendre la nôtre semblable
la sienne. Car la connaissance des lois éternelles n'est
différente de cette impression que nous sentons en nous-mêmes
quoique nous ne la suivions pas toujours. Nous connaissons
les vérités pratiques par notre union avec le St Esprit
Donc nous voyons les vérités autrement que les corps.
Tandis que nous ne les connaissons que médiatement par
idées, les vérités nous les voyons immédiatement. Cependant
notre connaissance de Dieu consiste, & elle est d'abord
dans la connaissance des vérités — Nous pourrons peut-être plus
avant encore. De la connaissance des vérités, nous distinguons
la connaissance de Dieu.
II Étudions la connaissance de Dieu considérée en lui-même
Malebranche chez ses maîtres trouvait deux tendances
la tendance ... la ... + la tendance

la doctrine de la simple conception. D'une part Platon avait une tendance évidente à la doctrine de l'intuition, sans oser dire néanmoins que nous voyons le Bien (nous ne voyons que le Beau). St Augustin allant plus loin disait qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre Dieu et nous. Au contraire, St Thomas repoussait toute espèce de preuve ontologique, toute espèce de croyance de l'union de l'âme avec Dieu dans cette vie. Et quant à Descartes sa preuve ontologique ne mène qu'à une conception et nullement à une union directe avec Dieu. Malebranche choisit la voie de l'intuition et la pousse aussi loin que possible. Il admet qu'on voit la substance divine elle-même. Pour quelles raisons. Dans quelle mesure ?

Qu'est-ce que Dieu ? Dieu ne saurait se confondre avec l'étendue intelligible, infinie. Celle-ci n'est que l'archétype d'une infinité de mondes semblables au nôtre. C'est un infini, ce n'est pas l'infini. Il y a des degrés dans l'infini. Une infinité de dizaines est moins grande qu'une infinité de ~~dizaines~~ centaines. Dieu c'est l'infini infiniment infini, renfermant une infinité de perfections infinies. Étant donné cette définition, Dieu ne saurait être visible par une idée qui le représente. L'infini est à lui-même sa représentation. L'objet et l'idée ne font qu'un, il n'y a que les créatures qui soient ainsi visibles avant même qu'elles soient faites. ~~On ne peut pas~~ ~~l'infini~~ .... Dieu est à lui-même son archétype. — Dans un miroir ~~fini~~ limité, nous ne pouvons voir que des objets finis. Si un objet infini nous apparaît, nous conclurons que ce n'est pas dans le miroir que nous le voyons, mais que nous sommes en présence de l'objet lui-même. Donc l'idée de Dieu et Dieu ne font qu'un. La question est seulement de savoir si nous avons l'idée de Dieu. ~~Or~~ Du moment où nous avons cette idée, Dieu sera. Or nous avons l'idée de Dieu. Descartes l'a mis en lumière. C'est une évidence. Donc nous sommes en communion directe avec Dieu. Dieu est en nous, nous sommes en Dieu. Ainsi nous voyons Dieu en lui-même.

— S'ensuit-il que nous ayons de Dieu une vision adéquate complète, et que Malebranche place dans cette vie même la pleine possession de Dieu promise par la révélation pour la vie future ? Tout en inclinant vers le mysticisme, Malebranche cependant limite sa doctrine. On ne peut dire que nous voyons Dieu clairement, entièrement.

voyons que fort confusément et de loin. En effet nous ne [voyons]
pas Dieu comme un être simple et un. Nous voyons la
multiplicité des créatures dans l'infinité de l'être incréé
nous ne voyons pas distinctement l'unité de l'être in[créé]
C'est que nous ne le voyons pas tant selon sa réalité
que selon ce qu'il est par rapport aux créatures possi[bles]
dont il peut augmenter indéfiniment le nombre, sans qu'il
épuise jamais cette infinité. Nous voyons Dieu comme
capable de poursuivre la réalisation de cette infinité dans
le temps; ~~mais~~ nous ne voyons pas Dieu en lui-même, mais
rapport à ses créatures. Nous ne découvrons pas cette propr[iété]
essentielle à l'Infini d'être en même temps un et toutes
choses; composé pour ainsi dire d'une infinité de perfect[ions] 18 a
et en même temps si simple que en lui une perfection
renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle. (
Croyons ici le panthéisme et la doctrine de l'identité
contradictoires.)
On peut considérer cette doctrine comme un mélange de Platonis[me]
d'augustinisme et de Cartésianisme, dans lequel chacune [des]
doctrines est exagérée. À Descartes, Malebranche emprunte [la]
doctrine de l'idée de Dieu en nous, idée dont nous ne so[mmes]
pas les auteurs — à St Augustin, il emprunte la doctrine [de]
la présence même de Dieu en nous, et à Platon l'iden[tité]
de l'idée de Dieu et de Dieu même, résultant de ce [que]
l'idée de Dieu ne peut rien contenir de sensible, par con[séquent]
elle est l'être dans sa pureté et se confond avec Dieu
dont c'est la définition.
On peut ramener à 3 chefs les détails de la doctrine de
Malebranche : Dieu — corps — et âme. Nous commencer[ons par]
Dieu, qui est la lumière de tout. Nous parlerons ensu[ite des]
corps, puisque nous n'avons d'idées que des corps; et nous fi[nirons]
par l'âme, dont nous n'avons pas l'idée, et que nous ne
pouvons connaître qu'en nous aidant de la connaissance des
corps.

Dieu. 1° existence de Dieu — 2° nature et attributs
3° Création — 4° Providence

Le caractère général de la doctrine de Malebranche [sur]
Dieu est effort fait pour éviter l'anthropomorphisme
et l'emploi de la méthode à priori, et de fus elle av[ec]
les données de la raison aux données de la révélation, fu[sion]
intime des deux éléments philosophique et religieux

1° Existence de Dieu (second entretien métaphysique). Elle se démontre par tout ce qui existe. Mais Dieu se démontre avant tout, ou plutôt se montre directement par son idée qui ne fait qu'un avec lui, parce que l'infini ne peut être représenté par rien, si ce n'est par lui-même.

2° Nature et attributs de Dieu. Pour savoir de Dieu tout ce que nous pouvons savoir, nous considérons exclusivement l'idée de la perfection souveraine. Tout jugement qui n'est pas formé sur cette idée ~~est incompréhensible et~~ n'est pas digne de la divinité. Car Dieu est l'être indéterminé, universel, l'être des êtres, renfermant éminemment ~~tout~~ ce qu'il y a de positif dans les créatures. Le terme ~~d'univoque~~ d'esprit ne saurait être univoque à l'égard de Dieu & à l'égard des créatures. Toutefois Dieu n'est pas la somme des êtres, il en est le principe — Attributs : on peut distinguer les attributs métaphysiques — moraux — et les attributs résultant de l'union des deux premiers. A. Les attributs métaphysiques sont les divers modes de l'immensité. Dieu est en tout, non seulement par son opération, mais par sa substance, laquelle ne se sépare pas de son opération. Dieu est tout entier partout où il est, ou plutôt les êtres sont en lui (St Paul, Actes XVII-28). C'est la puissance infinie du Père — B. Les attributs moraux essentiels sont la sagesse, la justice et l'amour. Dieu n'est pas seulement sage et juste, mais il est substantiellement la sagesse et la justice (consubstantialité du Père, du Fils et du St Esprit). Dieu voit en lui les essences immuables des choses, et quant aux choses changeantes et corruptibles, il ne les voit pas en elles-mêmes ; il ne les voit que dans les décrets de sa libre volonté par lesquels il les fait exister. (Nous côtoyons toujours le panthéisme, et cependant Malebranche fait effort pour ne pas y tomber ; il a peur que son système ne soit confondu avec le spinozisme). La justice divine ou l'ordre consiste dans les rapports de perfections renfermées dans la substance divine — Dieu ne peut pas ne pas s'aimer, c'est-à-dire rendre justice à ses propres perfections — Enfin Dieu est béatitude et amour infini et son amour n'a d'autre objet que lui-même. Car autrement ce ne serait pas un amour raisonnable. Quant aux créatures, Dieu les aime, mais seulement dans la mesure où elles participent de son être divin (formule très analogue ici à Spinoza). C'est Dieu qui s'aime en nous. Nous ne pouvons aimer Dieu que par lui — C. De sa puissance unie à son amour résulte l'immutabilité divine. Dieu est assujetti à l'ordre, c'est-à-dire à soi-même. Malebranche condamne la liberté d'in-

492

attribuée à Dieu par Descartes (Ent. mét. III). Malebranche conclut des différents attributs de Dieu, que Dieu ne peut [illegible] que le meilleur (optimisme).

3.° Création — Bien que Malebranche dise que les esprits [illegible] dans la raison de Dieu, et les corps dans son immensité (Méd. chrét. VIII — sur la création v. le IX.°), il tient la négation [de la] création pour une grande impiété, et y voit la source de[s] [mon]strueuses erreurs de Spinoza. — Sans doute les [preuves] directes font défaut; n'ayant nous-mêmes aucune puissance, [nous] ne saurions avoir l'idée de l'efficace divine, la cause, pour nous un mot. — Mais nous avons des preuves indirectes [de] la création. Comment Dieu, dit Malebranche, pourrait-il mou[voir] la matière, s'il ne la connaissait pas!, et comment la conna[îtrait-] il, s'il ne l'a pas créée? Le Spinozisme est la confusion illégitime de la matière et de l'étendue intelligible. Il y a [du] divin dans la matière. Le panthéisme ne voit que le divin. Mais il y a aussi de l'imparfait. Voilà ce qu'il ne faut pas confondre avec Dieu. En considérant même ce divin seul, [ce n'est] que par la foi que nous pouvons passer de l'étendue intelligible [à] l'étendue créée (2e point) — Le monde a commencé dans le temps. Autrement il aurait à l'égard de Dieu une certaine indépendance, qui [ne] convient pas à la créature. En revanche, Malebranche [croit] que Dieu n'anéantira pas le monde. C'est en son pouvoir, mais sa sagesse s'y oppose. Ce serait de l'inconstance. — D'ailleurs (3.e ~~point~~ point), la création et la conservation font qu'un. Les choses ne peuvent en aucune façon subsister par elles-mêmes. C'est orgueil et impiété de la créature de [croire] cela, car c'est nier toute dépendance vis-à-vis du créateur.

4.e point. Quel est le motif de la création? — Malebranche s'étend longuement sur cette question. Nous sommes en pleine théologie. Ce motif, c'est la considération de la propre gloire de Dieu. Comme lorsqu'un architecte a fait un bel édifice, il [y prend] une secrète complaisance, complaisance en soi —. 5.e point. Comment fallait-il qu'il fût créé le monde? Par quels moyens tirer de son ouvrage la plus grande gloire possible? Ce n'était d'unir le monde avec une personne divine, ce qu'il fit par le mystère de l'Incarnation.

4.° La Providence — Quelle est la conduite de Dieu [dans] l'exécution de son dessein? (Entret. IX à XIII). Malebranche établit entre l'ouvrage et les voies de Dieu une distinction importante. Sans doute l'ouvrage est magnifique; les [illegible]

ce n'est pas ce qui importe le plus. Je ne crois qu'il y ait une infinité d'imperfections dans le monde, et la gloire de Dieu sera intacte. Ce qui importe, c'est que les voies par lesquelles Dieu a créé ~~et~~ conserve le monde soient excellentes. Malebranche oppose avec confiance cette distinction aux adversaires de l'optimisme. Or ces voies ne peuvent être que les voies simples et générales. Les voies particulières et complexes sont contraires à la ... et à la sagesse divine. Dieu a des volontés générales, et pas de particulières.. Si donc on montre que les imperfections du monde ... dans ces volontés générales, ce ne sont plus des imperfections. L'action est mise au-dessus de l'ouvrage. Dieu agit par volonté générale dans l'ordre de la grâce aussi bien que dans l'ordre des choses naturelles. Doctrine qui alarme Bossuet naturellement (car alors la prière et les miracles rentrent dans l'ordre naturel). Dans cette doctrine des lois générales, Malebranche admet les causes finales, non pas dans la physique, mais en morale et en religion. Les lois, suivant lui, ont été faites en vue de certain bien à réaliser. C'est la puissance de Dieu se conformant à sa sagesse et à sa bonté. N'y a-t-il pas cependant de volontés particulières? Malebranche fait fléchir son système dans ces deux questions : origine des êtres organisés et miracles – Pour l'origine des êtres organisés, il dit : on ne comprendra jamais que les lois générales du mouvement puissent expliquer seules la complication infinie des organes et leur liaison. Voilà les deux raisons pour lesquelles les lois mécaniques sont impuissantes à expliquer la production, sinon l'accroissement des êtres organisés. Les germes sont créés par Dieu, non qu'il forme tous les jours par des volontés particulières les animaux et les plantes, mais à la création Dieu a construit les animaux [et] les plantes pour les siècles futurs, et a établi des lois pour les faire croître. – Mais pour les miracles, Malebranche est plus embarrassé encore. Il donne des explications multiples, divergentes, son fort ingénieuses. Il les présente souvent comme l'effet de volontés particulières ; mais en ce sens il les tient pour moins admirables que les effets ordinaires de la volonté divine. Son effort, c'est de les faire rentrer dans les lois générales. Il suppose que l'ordre lui-même admet des infractions à l'ordre ; que les miracles ne sont que des événements qui, vus du dehors, empiriquement, nous paraissent sign... seuls de leur espèce, mais au fond produits eux aussi par les lois générales, car les lois générales ont été disposées pour produire précisément à tel moment cette infraction apparente à elles-mêmes (Méd. VII – de 21 à 23) – En somme, Malebranche fait un ... effort pour rapprocher la foi et la raison. La Raison est cette ... de Dieu, qu'il croit pouvoir en imposer les lois à ...

494

elle-même.

Les Corps. 1° Existence – 2° Nature et lois.

1° Existence des Corps. – (Ent. mét, VI) – Les corps sont ... on ne peut démontrer l'existence des corps – En effet à priori dans la supposition que le monde soit anéanti, et que ... Dieu produise en nous les mêmes mouvements que nous ... en présence des objets, nous verrions le même monde. – à posteriori, nous constatons que dans les rêves, la folie, nous ... des choses matérielles qui n'existent pas. – Descartes a fait un vain effort pour démontrer par la Raison l'existence des corps. Car pas de liaison nécessaire du monde avec son principe qui est Dieu. Le monde n'est pas une émanation de Dieu. L'existence des corps est arbitraire. S'il y en a, c'est que Dieu l'a bien voulu. Il n'en est pas de même de la création des choses que de la volonté de punir les crimes: celle-ci est renfermée dans la notion de l'être parfait. Donc ce n'est pas par la Raison, c'est uniquement par la Révélation que peut être sue la connaissance des corps. –

2° Nature des corps. – Quelle méthode suivre? La seule est la méthode cartésienne des idées claires. Lors même qu'une idée ne serait pas complète, nous devrions nous y tenir, parce que nous devons pas juger de ce que nous ne connaissons pas. Du ... que nous pouvons penser à une nature séparément, sans penser à ... chose, nous devons tenir pour certain que Dieu peut faire cette ~~opération~~ nature sans autre chose; en d'autres termes, cette ... est une substance. La nature des corps a deux éléments: la substance et les modalités. La substance égale l'étendue, les modalités la figure et le mouvement, qui sont les rapports de distance. En effet à priori nous pouvons penser à l'étendue sans penser à autre chose; l'étendue peut subsister, sans qu'aucune autre chose intervienne. L'étendue est la matière même – à posteriori par l'étendue toute seule, on peut expliquer les effets naturels de la matière. Il suit de là que les corps n'ont pas de force mouvante propre. Elle ne consiste que dans l'efficace de la volonté divine (Ent. mét. VII p. 82). Nos sentiments sur les corps existent ... -ement en nous. C'est de l'anthropomorphisme que de prêter aux corps la couleur, la saveur, la force. L'idée d'étendue à laquelle je pense n'est entièrement différente de cette ... que je presse du pied. L'étendue sensible ne diffère de l'étendue intelligible qu'en tant que celle-là me touche, détermine en ... en moi ... sensible, c'est l'étendue intelligible en tant ...

notre sentiment (Ent. II, 76).
De là, les lois de communication des mouvements. — La force mouvante d'un corps n'est que l'efficace de Dieu, qui le conserve successivement en différents lieux. Les corps ne peuvent donc se mouvoir les uns les autres; et les rencontres ou chocs sont seulement une cause occasionnelle de la distribution de leurs mouvements. La loi générale de cette distribution, c'est la conservation de même quantité de force mouvante, laquelle n'est ainsi que la permanence de l'efficace de la volonté de Dieu. Dieu meut toujours ou tend à mouvoir les êtres en ligne droite, la plus courte et la plus simple. — Permanence et principe de moindre action, tels sont les deux principes de Malebranche).

XXXe Leçon

Malebranche (suite ~~fin~~). L'âme

L'étude de l'âme peut être divisée en deux parties, l'une spéculative qui est la psychologie, l'autre pratique qui est la morale de Malebranche.

Psychologie — Nous connaissons bien de son existence par le sentiment que nous en avons, mais non de sa nature dont nous n'avons pas l'idée. Les idées des facultés de l'âme étant abstraites, il est à propos de les exprimer en les rapprochant des propriétés qui conviennent à la matière (début de la Rech. de la Vérité), sans oublier toutefois qu'il n'y a pas entre la matière et l'esprit des rapports bien exacts. Pour diviser les facultés de l'âme, c'est la division des propriétés du corps qui servira de modèle.

L'étendue a deux propriétés : 1° celle de recevoir différentes figures 2° celle d'être mue. De même dans l'esprit il y a deux facultés, l'une toute passive qui consiste à recevoir plusieurs idées, ~~l'autre~~ c'est l'entendement, l'autre en partie active qui consiste à recevoir des inclinations et à vouloir différentes choses, c'est la volonté.

Les figures que l'étendue peut recevoir sont de deux sortes suivant qu'il s'agit de figures purement extérieures comme la rondeur, ou de la configuration intérieure des petites parties ~~extérieures~~ des corps ;

De même les perceptions que l'âme a des idées sont ou bien des perceptions pures, superficielles à l'âme & ne la modifiant pas, ou bien des perceptions sensibles qui la pénètrent et peuvent être appelées des modifications.

Considérons la correspondance du mouvement et de la volonté. De même que l'auteur de la nature est cause de tous les mouvements qui sont dans la matière, de même il est la cause générale de toutes les inclinations véritablement naturelles qui se trouvent dans les esprits, et de même que tous les mouvements se font en ligne droite, si nul obstacle ne change leur direction, de même toutes les inclinations que nous avons reçues de Dieu sont droites et ne peuvent avoir d'autre fin que la possession de Dieu et du Bien, si rien ne les détourne de ce but naturel. Ici le parallélisme entre la matière et l'esprit ~~n'est plus~~ cesse d'être exact : car tandis que la matière est inerte, la volonté est agissante en un sens, puisqu'elle a la force, non pas d'arrêter le mouvement qu'elle a reçu, mais du moins d'en déterminer diversement la direction (11,

|

L'entendement se compose de trois facultés : l'entendement pur ou esprit pur, les sens et l'imagination.

L'entendement pur est la faculté de connaître les objets sans en former d'images corporelles dans le cerveau.

Trois points sont à considérer :

1° Sa place dans l'ensemble des facultés.

2° Ses caractères.

3° Ses modes de connaissance.

1° L'entendement pur ou pensée est l'essence même de l'esprit - Le sentiment, l'imagination, le vouloir même n'en sont que des modifications (III liv 1re pl. 1 ch) Sans doute le vouloir est inséparable de la pensée, mais sans lui être essentiel - D'ailleurs nous ne connaissons pas toutes les modifications dont l'esprit est capable parce que nous n'avons pas l'idée de l'esprit -

2° L'entendement a pour caractères : 1° la passivité : 2° une capacité bornée - Passif, il ne peut voir sans une lumière qui éclaire les objets du dehors, comme l'oeil du corps ne peut voir que des objets éclairés. La connaissance suppose donc deux termes : 1° l'entendement qui est une pure réceptivité : 2° un objet intelligible tel que les idées - Au sujet de la capacité, Malebranche reprend le principe cartésien suivant lequel l'entendement est fini (III, 1, 2). De ce caractère résultent des conséquences très importantes : l'âme n'a pas la puissance de produire les idées, lesquelles sont infinies. L'âme ne peut connaître parfaitement l'infini puisqu'elle ne peut même pas connaître plusieurs choses à la fois, comme le corps ne peut avoir en même temps une infinité de figures différentes -

3° - Les modes de connaissance de l'entendement pur sont au nombre de quatre, ~~les~~ les choses pouvant être connues : 1° par elles-mêmes, quand elles sont intelligibles et qu'elles peuvent agir sur l'esprit et se découvrir à lui. 2° par ~~elles-mêmes~~ leurs idées, c'est à dire par quelque chose de différent d'elles, quand elles sont corporelles ou ne peuvent affecter l'esprit : 3° par la conscience ou par le sentiment intérieur, quand elles ne sont

pas

500

distincte du moi: 4e par conjecture, quand on pense que certaines choses sont semblables à quelques autres qu'on connaît.

Le premier mode s'applique à Dieu, le second aux choses matérielles, le troisième à l'âme du sujet, le quatrième à l'âme des autres hommes et aux purs intelligences.

Les Sens et l'Imagination sont des modifications de l'entendement dues à l'influence des corps (th. des Causes occas.) et qui ont le bien du corps pour fin. Elles ne peuvent en elles-mêmes être appelées mauvaises; mais pour l'homme, ce sont des occasions d'erreur parce que depuis le péché l'amour de Dieu ne peut plus faire contrepoids à l'amour du corps.

Sens. L'âme aperçoit par eux les objets sensibles quand ils sont présents et affectent les organes, ou quand, en leur absence, le cours des esprits animaux produit la même impression. Leurs données sont le plaisir et la douleur, la lumière, les couleurs, les sons (les sensations affectives et les sensations représentatives sont confondues). (Il y a dans la sensation quatre éléments: 1° l'action de l'objet, 2° la passion de l'organe 3° la passion (sensation ou perception) de l'âme 4° le jugement ~~qui en doute~~.

La mission des sens est de nous instruire des rapports que tous les corps qui nous environnent ont avec le nôtre, mais nullement de nous apprendre ce que ces corps sont en eux-mêmes. Nous ne devons pas mépriser leurs avertissements quand il s'agit de conserver notre santé et notre vie: mais il ne faut pas souffrir qu'ils asservissent l'esprit. De tous les sens la vue est le plus noble et le plus étendu, sans toutefois nous montrer les objets tels qu'ils sont en eux-mêmes.

Imagination. L'âme aperçoit par l'imagination les êtres matériels quand ils sont absents : elle se les rend présents en s'en formant l'image dans le cerveau. Cette faculté ne peut avoir d'autre objet que les choses matérielles.

Il n'y a entre l'imagination et les sens qu'une différence de degré — Dans la sensation les fibres cérébrales sont agitées par l'impression des objets ; dans les phénomènes de l'imagination le cerveau n'est agité que par le cours des esprits. Or la première agitation est d'ordinaire beaucoup plus forte que la seconde : c'est pourquoi l'âme est bien plus touchée par les objets réels que par les objets imaginaires et juge les objets extérieurs présents et capables de lui faire sentir du plaisir et de la douleur. Dans l'imagination il y a deux éléments, l'un qui dépend de l'âme même, le commandement de la volonté ; l'autre qui dépend du corps, la marche des esprits animaux ; de là l'imagination active et l'imagination passive. De là aussi la loi de l'imagination : plus les vestiges des esprits animaux seront distincts, plus l'âme imaginera fortement et distinctement les objets. Or la profondeur et la netteté des vestiges de l'imagination dépend de la force des fibres du cerveau et de la puissance des esprits animaux.

A l'imagination se rattachent la mémoire et l'habitude. — Malebranche prétend expliquer la mémoire par ce principe que toutes les perceptions sont attachées aux changements des fibres de la partie du cerveau où l'âme réside : quand les fibres ont reçu une impression, elles gardent assez longtemps quelque facilité à la recevoir encore : c'est comme le lit que se creuse un fleuve. Il explique l'habitude d'une manière analogue et dit qu'en un sens, la mémoire est une sorte d'habitude (Simon 142, 145)

602

II

La Volonté se compose de deux éléments : les inclinations ou le mouvement de l'esprit vers le bien et la liberté ou la force qu'a l'esprit de détourner les inclinations vers quelque objet particulier.

Les inclinations peuvent être considérées en tant qu'elles appartiennent à l'âme, ou en tant qu'elles sont modifiées par l'influence du corps. Dans le premier cas ce sont des inclinations proprement dites, dans le second cas des passions.

Quelle est la méthode pour déterminer les inclinations naturelles ? Si notre nature n'était pas corrompue par le péché, nous n'aurions qu'à consulter le sentiment intérieur de ce qui se passe en nous pour connaître nos inclinations naturelles et par suite légitimes. Mais nous savons par la foi que le péché a renversé l'ordre de la nature et nous sommes obligés de prendre un autre tour et d'expliquer les choses d'une manière plus relevée. C'est par la raison seule que nous pouvons déterminer les inclinations vraiment naturelles des esprits créés.

Le point de départ est dans les inclinations mêmes de Dieu ; les nôtres doivent y ressembler puisqu'elles sont produites par les impressions que Dieu fait en nous. Or Dieu ne peut avoir d'autre fin que lui-même parce qu'il ne peut errer. Mais il a pour fin secondaire la conservation des êtres créés en tant qu'ils participent à sa bonté, en tant qu'ils sont bons et même très bons comme dit l'Écriture et qu'ils servent à sa gloire. Dès lors les créatures ne peuvent avoir d'autre fin principale que la gloire de Dieu et d'autre fin secondaire que leur propre conservation ou celle des autres, mais toujours par rapport à celui qui leur donne l'être.

Il y a trois inclinations : 1° l'amour pour le Bien en général, pour Dieu ; c'est l'impression qui fait en nous l'amour que Dieu se porte à lui-même. C'est le principe de toutes nos inclinations naturelles et de nos passions (IV, 1) 2° l'inclination qui nous porte à la conservation de notre être ou de notre bonheur. On aime ou la perfection de son être, ou son bien être et sa félicité. Amour de la grandeur et amour du plaisir (sensible et intelligible) 3° amour du prochain et des créatures —

Les Passions sont les émotions que l'âme ressent naturellement à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux et du sang (V, 1)

Les Passions sont inséparables des inclinations. Les hommes ne sont capables d'amour et de haine sensibles que parce qu'ils sont capables d'amour et de haine spirituelle.

Les passions sont des impressions que fait en nous l'auteur de notre nature et qui nous poussent à aimer notre corps et ce qui peut lui être utile, comme les inclinations naturelles sont les impressions de l'auteur de la nature qui nous portent au souverain bien, sans avoir rapport au corps. Pour le degré, les passions sont plus fortes et plus vives que les inclinations naturelles : l'équilibre est rompu : le péché a affaibli l'amour de Dieu qui devait servir de contrepoids.

La cause naturelle des Passions est le mouvement des esprits animaux qui se répandent dans le corps pour y entretenir une disposition en harmonie avec l'objet qu'on aperçoit. Mais ce n'est là qu'une cause occasionnelle. C'est uniquement l'impression de Dieu en nous qui nous unit si étroitement à une partie de la matière

604

Il y a sept éléments dans chaque passion (V, 2 p 443)

1° le jugement que l'esprit porte d'un objet ou plutôt la vue confuse ou distincte du rapport d'un objet avec nous

2 une détermination actuelle de la volonté qui la porte vers l'objet. Le mouvement de l'âme était d'abord indéterminé. L'âme jugeait que l'objet était un bien : maintenant elle en demeure convaincue par l'efficace du sentiment. Si l'objet est considéré comme mauvais, il y a une augmentation de mouvement vers l'opposé : on ne hait que parce que l'on aime

19 3° chaque passion est accompagnée d'un sentiment qui varie avec la passion.

4 Il se produit une nouvelle détermination du cours des esprits et du sang vers les parties extérieures du corps et vers celles du dedans; elle est destinée à mettre le corps dans la disposition propre à la passion qui domine et ainsi donner le mouvement nécessaire pour atteindre le bien ou fuir le mal

5° Agité par ce débordement imprévu d'esprits l'âme éprouve une émotion.

6 Alors naissent des sentiments divers d'amour d'aversion, de désir, de tristesse causés non par la vue intellectuelle du bien et du mal, mais par l'ébranlement des esprits.

7° Il faut constater enfin une espèce de joie qui arrête l'âme dans sa passion et la lui rend agréable, que la passion naisse d'un bien ou d'un mal, qu'elle soit joie ou tristesse : cet attrait qui nous invite à nous laisser aller à la passion, on doit le combattre par la grâce. II, 447

Liberté. L'impulsion que produisent en nous la sensation, l'imagination ou la passion tient à l'exercice d'une faculté spéciale qui nous permet de détourner l'impression de la nature vers les objets qui nous plaisent; cette cause étrangère distincte de la volonté de Dieu, est l'origine de tous nos maux. Ce n'est pas une liberté d'indifférence: il n'est pas en notre pouvoir de ne pas souhaiter d'être heureux; il n'est pas nécessaire que nos actions soient indifférentes pour qu'elles soient volontaires (I, 2 p 24)

Considérons comment la liberté s'exerce 1° dans l'ordre moral. 2° dans l'ordre spéculatif.

1° L'esprit poussé vers le bien en général ne peut se déterminer vers un bien particulier, s'il n'a la connaissance de ce bien particulier. La volonté est une puissance aveugle: elle ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui représente. ~~On~~ Je figure une dignité comme un bien: ~~[illegible]~~ l'impression porte la volonté vers cette dignité; or cette dignité n'est pas le bien universel; l'impression que nous avons vers le bien universel n'est pas entièrement arrêtée par ce bien ~~universel~~ particulier, l'esprit a du mouvement pour aller plus loin: il est libre à l'égard de cette dignité qu'il n'aime pas d'une façon nécessaire et irrémédiable: par son union avec l'être qui renferme tous biens il peut se détourner vers d'autres objets, comparer tous les biens et les ~~aimer~~ proportion qu'ils sont aimables. La liberté est en définitive la faculté qu'a notre volonté infinie de ne pas se contenter de biens finis; la liberté n'existe que grâce à la disproportion de la volonté et de son objet

2° Il en est à peu près ainsi dans l'ordre spéculatif. L'entendement par lui-même ne fait qu'apercevoir et ne juge jamais; c'est la volonté qui juge et qui raisonne en se reposant dans ce que l'entendement lui représente.

Quand la volonté est en présence de l'évidence, son acquiescement devient nécessaire ; s'il y a doute, elle reste libre et cherche au-delà. C'est donc librement que nous adhérons à l'évidence : car avant d'y arriver, nous avons pu soulever et ~~abattre~~ résoudre toutes les difficultés possibles. La liberté est encore ici une disproportion. Si la liberté nous apparaît plus clairement dans l'ordre moral, c'est que la vérité morale nous touche davantage et provoque plus ardemment la révolte de la passion.

Ainsi c'est la liberté qui est la cause du péché, comme elle est la cause de l'erreur. L'erreur et le péché ont ceci de commun que dans ces deux phénomènes, la volonté se repose dans des objets finis en leur attribuant la dignité de l'objet infini.

Morale

Nous la divisons en deux parties :
1° Morale générale, principes de vertu
2° Morale particulière : nos différents devoirs

1° Morale générale. — Des principes de la morale.
La Raison a pour objet la vérité proprement dite ou l'ensemble des rapports de grandeur ; l'ordre ou l'ensemble des rapports de perfection.
D'où vient pour nous le caractère impératif de l'ordre ? Dieu aime l'ordre non par contrainte, mais par nécessité : il trouve en lui-même sa propre loi. Cette loi éternelle est

notifié aux hommes en tant qu'ils sont liés à la souveraine raison. L'ordre auquel nous devons obéir, c'est l'ordre immuable et divin, non l'ordre de la nature actuelle. La soumission à la nature, où la puissance de Dieu distinguée de sa sagesse, est plutôt nécessité que vertu ; on peut suivre la nature et être déréglé, parceque la nature est déréglée depuis le péché.

Cette loi nous est connue directement par la raison et non pas seulement par la révélation.

La vertu consiste tout entière dans l'amour libre et dominant de l'ordre immuable.

Quels sont les rapports de la vertu avec le devoir et avec le plaisir? C'est une grave erreur de confondre la vertu et le devoir. Le devoir est multiple, la vertu est une. Le devoir c'est l'action extérieure : elle ne suffit pas à constituer la vertu. Toute action qui n'est pas accomplie par amour de l'ordre n'est pas vertueuse. Quant au plaisir, c'est un bien (R. IV, 10) ; son rôle est ~~dit~~ d'épargner à l'entendement, dont les forces sont limitées, la recherche de ce qui est nécessaire au corps. Mais ~~le plaisir n'est pas le bien~~ quand Arnauld et Régis reprochent à Malebranche d'être épicurien, c'est une accusation étrange ; car si le plaisir est un bien à ses yeux, ce n'est pas le bien. Il faut dire aux hommes que le bonheur n'est pas la fin de la vie présente. C'est en souffrant en cette vie qu'on peut gagner la vie céleste.

Les moyens d'acquérir l'amour de l'ordre sont l'habitude, qui est une des conditions du perfectionnement moral, l'attention, cette prière naturelle que l'esprit fait à la vérité pour qu'elle se montre à lui, la liberté de l'esprit.

508

Les moyens naturels sont insuffisants sans le secours de la grâce.

2° Morale particulière. Elle comprend d'une part les devoirs envers Dieu, d'autre part les devoirs envers les hommes.

Nous avons des devoirs envers le Père, le Fils et le saint Esprit. Il y a ~~...~~ trois sortes d'amour: amour d'union, amour de conformité, amour de bienveillance. Nous devons à Dieu l'amour d'union et de conformité.

Nous ne devons aux hommes qu'un amour de bienveillance et d'estime. Tandis que les devoirs de la religion sont intérieurs et spirituels, les devoirs de la morale sociale sont extérieurs.

En ce qui concerne les rapports des supérieurs et des inférieurs, Malebranche professe cette doctrine que le supérieur tient son autorité de la raison et doit la faire régner: il est en possession de la force puisque par suite du péché les hommes sont soumis à la loi des brutes mais il ne doit s'en servir que pour faire prévaloir la raison dont il est comme le vicaire. L'inférieur doit au supérieur respect et obéissance.

Alb-David-Sauvageot

XXXIème Leçon.

Malebranche (conclusion) - Locke, sa vie, ses ouvrages ; l'objet de sa Philosophie

Considéré comme philosophe, Malebranche s'inspire de Descartes, de Platon, de Saint Augustin. Il y a dans sa philosophie deux parties à distinguer : la théorie de l'Être ; - la théorie de la Connaissance. Pour l'Être il part de la définition cartésienne de corps et d'âme, et, avec Saint Augustin, il fait résulter immédiatement les décrets divins de la Raison Divine ; c'est donc un double point de départ. - Pour la théorie de la Connaissance, il emprunte à Descartes ce principe, que toutes les propriétés de la matière se ramènent à l'étendue, et qu'ainsi les déterminations de l'étendue constituent les essences, les essences qu'il appelle idées ; - à Platon, il emprunte la réalisation de ces idées, leur transformation en êtres. - Enfin à St Augustin

540

il emprunte la doctrine de l'existence des idées en Dieu même. Avec ces éléments, Malebranche forme un système qui peut se résumer ainsi :

D'une part : 1° Dieu ne fait qu'un avec l'Être ; en tant que l'être est considéré comme doué de causalité il y a égalité d'extension entre ces deux concepts : Dieu et l'Être. — 2° Dieu est la vérité. —

D'autre part, à côté de l'Être ou cause première, il existe des substances créées, ou causes secondaires, simplement occasionnelles, et 2° : à côté de l'idée, il y a le sentiment qui a une origine distincte. La valeur de ces éléments contingents est objet de foi plutôt que de démonstration philosophique.

La place historique de ce système est entre Descartes et Spinoza. Descartes avait fait de Dieu la clef de voûte de son système, mais en évitant toute identification de Dieu avec les créatures, au moyen de sa ~~la~~ théorie de la liberté. Les essences qui, pour Descartes, sont le produit d'un libre décret de Dieu, et qui auraient

pu être autres, ne pouvaient, dans le Cartésianisme se confondre avec la substance divine. — D'autre part l'homme doué d'un libre arbitre infini, a une existence distincte assurée. Ainsi le dualisme de l'être, comme le dualisme dans l'ordre de la connaissance est ~~assuré~~ établi; Dieu se distingue de la vérité et l'homme se distingue de Dieu par la liberté. — Chez Spinoza au contraire toute substantialité, comme toute causalité est réservée à Dieu seul. Malebranche, avec Spinoza, n'admet d'autre cause que Dieu, mais avec Descartes, il maintient la substantialité des créatures. ~~C'est l'ordre chronologique qui nous a fait placer Malebranche après Spinoza~~.

Mais La vraie originalité de Malebranche n'est pas dans ce que nous venons de dire. Ce qui est plus important à étudier, c'est la manière dont il essaie de fondre le cartésianisme avec le christianisme. Malebranche n'appartient pas uniquement à la philosophie; c'est le mutiler que de séparer en lui l'élément philosophique de l'élément religieux. — Le rapprochement

du cartésianisme et du christianisme n'était pas chose facile. La difficulté était que, dans Descartes, la raison humaine créée par Dieu, est distincte de la raison divine, de sorte qu'inviter l'homme à chercher ~~l'unique~~ criterium [de la Vérité] dans ~~sa~~ seule raison, semble constituer ~~une~~ philosophie séparée; ~~et~~ car le christianisme en se fondant sur la révélation, fait tout d'abord résulter la vérité d'un libre décret de Dieu. La philosophie fondée ~~sur~~ sur la raison humaine distincte de Dieu; — la vérité religieuse ~~apparaît comme~~ librement créée par Dieu: Comment rapprocher ces choses? Malebranche l'essaya en déclarant que ~~la~~ notre raison ne fait qu'un avec le λόγος ou Verbe divin; la Raison universelle fut le trait d'union, ~~identifiée avec la~~ entre notre raison et ~~avec~~ Dieu. Dès lors la substitution cartésienne de l'entendement aux sens s'identifia avec la doctrine chrétienne du renoncement, et le dogme du péché originel dont nous affranchit la grâce, devient le retour, d'un état où dominent les sens, à un état où règne la Raison

qui est notre véritable nature.

~~La place~~ Le du système de Malebranche, ~~dans~~ (en ce qui concerne) l'histoire générale de ~~la philosophie~~ l'esprit humain, est un cas particulier d'une loi très-générale, concernant les rapports de la Raison et de la Foi. On ~~voit~~ constate que, chaque fois qu'une grande philosophie s'est constituée, la religion s'est efforcée tout d'abord de s'accorder avec elle, de l'absorber; — l'hostilité et la séparation ~~ne sont~~ n'est pas ~~les~~ la seule~~s~~ attitude~~s~~ que prenne~~nt~~ la religion (à l'égard de la philosophie); il y a essai de conciliation et de fusion. Au moyen-âge, la scolastique n'est pas autre chose vis-à-vis de la philosophie antique: « fides quaerens intellectum » De même, le cartésianisme étant une nouvelle tentative philosophique les oratoriens essayent un rapprochement. Voilà l'origine du système de Malebranche, ~~et comment il~~ voilà quelle est sa place dans l'histoire générale de la pensée humaine. L'homme veut être d'accord avec lui-même, et mettre en harmonie ses doctrines et ses croyances.

- Disciples de Malebranche -

(Voy. l'hist. de M. Bouillier.)

Les disciples de Malebranche sont ou bien oratoriens ou bien étrangers à l'oratoire. - La philosophie de Malebranche fleurit surtout à l'oratoire, et y fortifia cette tendance cartésienne et idéaliste qui y était née. Mais Descartes était mal vu des autorités ecclésiastiques. La philosophie de Malebranche fut plus ou moins dissimulée sous le voile de Platon et de Saint Augustin. - Le principal représentant de cette tendance fut le P. Thomassin, d'Aix (1619-1695). Il écrivit en latin. Il mêle encore plus de théologie à sa philosophie. Dans ses "Dogmata philosophica" (1680), il s'appuie sur l'histoire de la philosophie et des textes tirés des Pères de l'Église; - on y trouve la doctrine de la Raison universelle et divine; à chaque instant apparaissent les rapports du Platonisme et du Christianisme

il interprète la théorie des Idées dans le sens de la vision en Dieu, de Malebranche.

Le P. Bernard Lamy (1640-1725) s'attache à l'idéalisme de Platon, de Saint Augustin et de Malebranche, sans dissimuler les noms de Descartes et de Malebranche derrière ceux de Platon et de Saint Augustin. Il s'expose à la persécution, plutôt que de renier ses maîtres.

Lelevel d'Alençon (1655-) a été comme le second de Malebranche dans sa lutte contre Arnauld et Régis.

L'abbé de Lannion, Claude ~~Lafont~~ Lefort de Morinière, Miron, ont été des défenseurs de la philosophie de Malebranche. — Boursier 1679-1749., Janséniste, exagère les causes occasionnelles et dit que pour toute action, nous avons besoin d'un ~~action~~ secours actuel et déterminant de Dieu. Malebranche écrivit contre lui les Réflexions sur la Prémotion Physique.

Le P. André (1675-1764), Malebranchiste égaré chez les Jésuites, publia un Essai sur le Beau et un Traité de l'Homme. Il existe de lui des manuscrits de Physique et

518

de Métaphysique, à Caen. Une partie de ces manuscrits, sans le nom de l'auteur, fut publiée par M. Charma (1844). — Voy. M. Cousin : les Œuvres de physique de S. André. — Il était spirituel, et montra une vraie noblesse de caractère au milieu des persécutions qu'il s'attira. Sa principale œuvre : la Vie de Malebranche avec l'abrégé de ses ouvrages, ne fut pas publiée ; mais M. l'abbé Blampignon l'a eue entre les mains pour son travail.

— Locke —

1632-1704

Les sources de la Biographie de Locke sont avant tout les ouvrages et les lettres de Locke lui-même. La première biographie importante est celle de Lord King : The life of John Locke. Il y en eut d'autres, mais toutes ont été dépassées par Fox Bourne : Vie de Locke, 1867, qui a eu entre les mains un grand nombre de pièces. Voy. l'étude de M. Marion : Locke, sa vie et ses œuvres.

On peut diviser la Biographie de Locke en trois parties

1º de 1632 à 1666, époque où il fit la connaissance de lord Ashl
2º de 1666 à 1689 ; – retour de Hollande en Angleterre apr
la révolution de 1688. ; 3º il y resta jusqu'à sa mort
(1704) – La première période est celle de ses études ; la 2ème
celle de l'élaboration de sa philosophie ; la troisième celle
la publication de ses principaux ouvrages.

Né à Wrington, le 29 août 1632, d'une branche de
d'une ancienne famille de marchands, il reçut de se
parents une excellente éducation, à laquelle il dut
d'être plus tard un gentleman accompli, et une âme bien
pondérée, joignant la délicatesse du cœur à une forte
discipline. Ses études furent commencées à Westmin
où il apprit le latin et le grec, un peu d'hébreu et d'ar
mais il devait faire lui-même la critique de cet enseigne
ment, en disant qu'on n'y apprend rien de ce qu'il faut
savoir pour la vie ; un peu de géographie ; peu de con
naissances pratiques. – En 1652, il entra à l'université d'
ford, pour se préparer à la carrière ecclésiastique ; il s'occu
d'abord de théologie, mais fit aussi d'autres études ; la logi
formelle de la scolastique lui inspira du dégoût. Son curi

de ces études, il lut des romans, rechercha les gens du monde et vécut d'une vie mondaine. De la rigidité puritaine, il passa à l'esprit de tolérance, et devint latitudinaire c'est-à-dire eut des lois strictes sur les vertus et les vices, mais jugea les hommes sur leurs oeuvres plutôt que sur leur foi. On sait qu'il lut Bacon, à cette époque probablement; à 27 ans, il lut Descartes. Ce fut une révélation - Il devait fort se ressentir de cette lecture. Ces lectures étaient des excitations à méditer; mais sa pensée n'était pas encore près de se fixer. Bientôt de ~~Il passa à~~ l'érudition académique, il passa aux sciences naturelles, à la botanique et à la médecine.

2e période. — Il cherchait sa voie quand, à Oxford, en 1666, il devint, sans grades, le médecin de lord Ashley qui allait être le comte de Shaftesbury; ce fut un moment décisif dans son existence; son activité eut un objet déterminé: les études médicales, d'abord la fréquentation des médecins, de Sydenham. Puis il ~~Il~~ se trouva mêlé aux affaires politiques; voyagea, observa, réfléchit sur ce qu'il voyait. Il alla ~~fut arrêté~~ à Montpellier en 1675, pour sa santé ~~par une maladie~~; de ce ~~son~~ voyage en France, il rapporta des notes curieuses. Il ne revint qu'en 1675 en An-

gleterre. Les nombreuses connaissances scientifiques et pratiques qu'il avait acquises furent utilisées, plutôt dans ses ouvrages. – De 166[illegible] à 1672, il était encore en voie de devenir médecin plutôt que philosophe. Dans l'hiver de 1671, dans une réunion de savants, il conçut par hasard la première idée de l'Essai sur l'Entendement Humain; il travailla vingt ans à son oeuvre avant de la publier. En même temps, il traduisit les Essais de Morale de Nicole, et manifesta une tendance à ramener la rel[igion] à la morale; il avait une prédilection pour les questi[ons] pratiques et sociales. – En 1682 il accompagna en Hollande lord Shaftesbury, et y revint l'année suivante alors il y demeura quatre ans et demi; ses idées libéra[les] furent fortifiées par ce séjour dans l'asile de la pensée in[-] dépendante. En 1688, il publia dans une Revue un ab[régé] de l'Essai sur l'Entendement Humain. Après avoir été a[ccu-] sé de conspiration contre Jacques II, il rentra dans sa pat[rie] en 1688, favori et ami de Guillaume d'Orange, partisan [de] l'esprit et des principes de la révolution.

3ème – période – 1689-1704. Locke recueille les fruits de [ses] travaux. – En 1690 il publia l'Essai sur l'Entendement, ses oeuvres philosophiques, religieuses et morales, où il tira les conséquences de ses principes. – De 1695 à 1700, il fut commi[ssai-] re du commerce et des colonies. Malade de la poitrine depuis

20

longtemps, il ne se soutenait qu'à force de précautions. Il mourut à 72 ans de cette maladie dans des sentiments de piété chrétienne. (1704)

Locke fut un caractère aimable, un esprit modéré. Il aima la liberté avec passion, mais eut horreur de la critique négative. Il eut peu de goût pour les spéculations ardues. Il eut la solidité anglaise avec plus de grâce. Observateur curieux et précis, il allait du fait à l'idée, et cherchait à savoir, pour pouvoir. Il aima sans doute la vérité pour elle-même, surtout les vérités utiles.

Les oeuvres de Locke nous sont parvenues par trois séries de publications ; 1° du vivant de Locke, ou, après sa mort, dans la grande édition de 1768 ; - 2° publication faite en 1769 par lord King, descendant d'un cousin de Locke et héritier de ses papiers ; 3° publication faite par Fox Bourne, tirée des papiers de famille de lord Shaftesbury (1867) — Voici la chronologie des oeuvres de Locke :

1667 — Essai sur la Tolérance.
1685-1689 — Epistola de Tolerantia.
1690 - Essai sur l'Entendement humain
1690 — 2 traités sur le gouvernement.
1690 - Deuxième lettre sur la tolérance.

1692 – Troisième lettre sur la tolérance.
1693 – Pensées sur l'Éducation.
1695. – Le caractère raisonnable du christianisme prouvé par les Écritures.
1695 – Démonstration du caractère raisonnable du christianisme.
1695 – Examen de la doctrine de Malebranche suivant laquelle nous voyons tout en Dieu.
1697-1700 – De la direction de l'entendement.
1697-1700 – Éléments de Philosophie naturelle.
1704 – 4ème Lettre sur la tolérance.

Les éditions de Locke sont fort nombreuses : 1768, Londres, 4 vol. in 4° ; cette édition a effacé les précédentes et servi de base aux suivantes ; – 9 vol. Londres 1853 – (St. John) ; – édit. spéciale de St. John, contenant les oeuvres philosophiques. – 4 vol in 8° Londres 1877, avec discours préliminaire à l'auditeur. –– Traduit en français, latin et hollandais. – Traduction française de Coste, réfugié en Angleterre après la révocation de l'édit de Nantes et lié avec Locke (a traduit l'Essai sur l'entendement et le traité de l'éducation.) – Édit. française des oeuvres de Locke en 7 vol. in 8°, par Thurot (Didot 1822-1825). En 1829 l'Essai sur l'entendement est réimprimé avec la Réfutation de Leibniz – Paris, gr. in 8°

Les ouvrages relatifs à Locke sont nombreux :

Leibniz : Nouveaux essais sur l'entendement humain, écrits en 1704 ; - critique, paragraphe par paragraphe.
Coste. - Éloge de M. Locke. 1705, en tête de sa traduction. D'après ses souvenirs personnels.
J. Leclerc - Éloge historique de feu M. Locke - 1705.
Tagart - Ouvrages et Philosophie de Locke. Londres 1855.
de Rémusat - Article dans la revue des Deux-Mondes. 1852.
V. Cousin. La Philosophie de Locke - 6e édit. Paris 1873.
Schærer -- John Locke ; sa théorie de l'entendement et sa doctrine de la Religion, de l'État et de l'Éducation, exposées au point de vue psycho-historique - Leipzig 1860.
Hartenstein. - Doctrine de Locke sur la connaissance humaine comparée avec les critiques de Leibniz - 1865 réimprimée, Leipzig 1870.
Turbiglio. - analyse historique de la ~~théorie etc~~ philosophie de Locke & de Leibniz - Turin 1867.
Janet - un chapitre consacré à l'étude des vues de Locke sur le gouvernement civil, dans l'Histoire de la science politique Paris, 1872.
Janet. Revue des Deux-Mondes. 1875. -

—

Objet de la Philosophie de Locke. — L'oeuvre philosophique de Locke est double comme il ressort de sa biographie : la spéculation, et

pratique dans la morale et la politique. Y a-t-il un lien entre ces deux parties ? Y a-t-il quelque unité dans l'œuvre ? L'étude de sa biographie semble montrer d'avance que Locke n'était pas très soucieux de l'unité de systématisation. Il prend des notes, met vingt ans à écrire son ouvrage, interrompu par des études et des travaux divers ; il s'occupe de morale et de politique avant 1671 ; il publie dès 1667 un essai sur la tolérance ; en 1669, une constitution fondée sur la séparation de l'Église et de l'État. Donc ses idées spéculatives et ses idées pratiques se sont développées séparément. Il y a une ~~rapprochement~~ parenté générale et non pas une relation immédiate entre la philosophie pratique et la philosophie spéculative.

En ce qui concerne la philosophie spéculative, le problème que Locke se pose est de déterminer la capacité de l'esprit humain, de marquer les bornes de la certitude de nos connaissances ; le moyen qu'il juge propre à le résoudre, est d'examiner une à une, d'une manière claire et historique, toutes les facultés de notre esprit et d'en faire une description naturaliste. ~~Lorsque~~ Jusqu'à ce que ce travail ~~sera~~ soit fait, l'esprit humain ne peut espérer connaître avec certitude les choses qu'il cherche ; le nombre des ~~choses~~ obj. étant indéfini, rien ne prouve qu'ils puissent tous être l'objet naturel de l'esprit et qu'aucun ne soit au-dessus de sa portée. Déterminer la portée de l'esprit

5??

humain, distinguer les choses que l'esprit peut atteindre des autres, et cela à l'aide de l'observation de la nature de l'esprit humain, ~~faire~~ une étude génétique des diverses phases, de l'esprit humain, voilà l'objet de ses recherches. Il ne veut pas arriver par là au scepticisme. Il estime que ce qui favorise le scepticisme est l'habitude d'aborder des questions insolubles. Les difficultés qu'on rencontre alors découragent l'esprit et font croire que rien n'est connaissable. Le vrai remède contre le scepticisme est la distinction à ~~faire~~ entre ce qui peut être connu et ce qui ne peut l'être. C'est pour vaincre le scepticisme que Locke se propose de ~~faire~~ la part de ce qui nous est interdit. (Voy. l'Avant-propos de son Essai). On reconnaît là une analogie avec l'entreprise de Kant. Nous n'avons pas encore rencontré des expressions aussi voisines de celles de Kant. Locke n'est pas un homme de génie, comme Descartes ou Kant. Toutefois ~~ce~~ qu'il a trouvé, ~~c'est~~ la formule d'un des principaux problèmes que la Philosophie se soit posés.

Quelle est l'origine de cette entreprise si originale et si féconde ? Si l'on s'en tient ~~se rapporte~~ aux paroles de Locke c'est au hasard qu'elle est due. Il raconte dans sa préface que cinq ou 6 amis ~~——~~, ayant discuté sur un point fort ~~—~~ différent de celui-là, on se trouva poussé à bout par les difficultés qui s'élevaient des différents

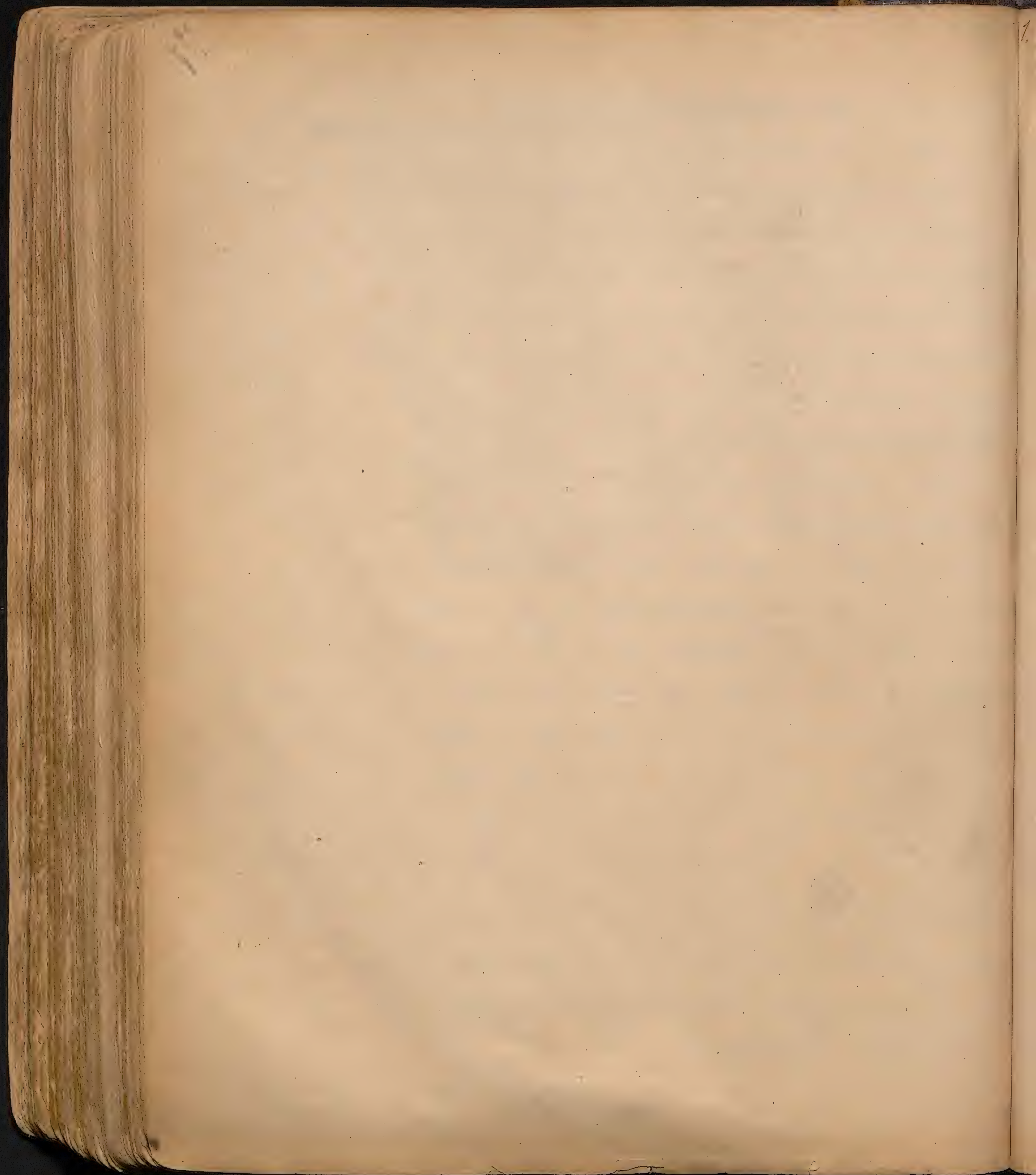
côtés. Alors il vint à l'esprit qu'on prenait de mauvais chemins, qu'il était nécessaire avant ces recherches, d'examiner la capacité de son propre esprit, et de voir quels objets sont au-dessus de notre compréhension. Alors quelques pensées indigestes lui vinrent sur cette matière qu'il n'avait jamais examinée auparavant. Il les jeta sur le papier ; ces pensées fournirent la première occasion de ce travail, lequel, ayant été commencé par hasard, et continué à la prière de ses amis, n'a pas d'unité. — Ce vaste ouvrage, qu'il mit vingt ans à composer est le résultat d'une forte pensée ; mais il est permis de conjecturer que ce ne fut là que l'occasion de cette entreprise. L'influence de Bacon et de Descartes est manifeste. Un anglais, Bacon, avait fondé la science sur l'expérience, substituée au syllogisme, et donné la méthode de l'empirisme. Ne doit-on pas se demander ce qu'est au juste cette expérience et quels sont ses titres ? Et d'ailleurs Bacon avait comparé la nature de l'esprit humain à un miroir inégal, ayant une surface inégale et altérant les objets. La première tâche de la philosophie est donc de purger l'esprit de ses préjugés pour obtenir des notions „expurgata". La „mentis arena", le champ de l'esprit humain, est transformé en table rase. L'action de la nature sur l'homme remplit cette table de caractères ; — là est l'inspiration féconde de Locke.

Quant à Descartes, il ne pouvait manquer de diriger Locke de ce côté. On doit être frappé du contraste entre la réserve théorique de Descartes et sa hardiesse dans la construction de la science. Descartes a écrit ce qui est comme le programme de sa rénovation scientifique (...)
„Nous ne devons nous occuper que des objets dont notre esprit est capable d'acquérir la connaissance certaine et indubitable". Il faut se dépouiller de ses préjugés, puis considérer l'entendement comme fini, borné et au contraire considérer le principe de l'être comme infini. — ~~En outre~~ Mais ensuite Descartes remplit cette capacité vide de l'esprit à l'aide de l'intuition et de la déduction, avec ~~hardiesse~~ une confiance qui, pour Locke, est de la témérité. — Locke trouva l'œuvre disproportionnée à l'égard de la méthode : ~~méthode circonspecte : pour un anglais l'œuvre est téméraire~~ Mais Locke dut trouver chez Descartes des excitations précieuses.

Locke approfondit Bacon et prit dans Descartes ce qui était conforme à ses tendances ; et, appuyé sur ses principes mêmes, il réagit contre ce qui, chez Descartes, était contraire à la circonspection qui lui paraissait nécessaire.

Molisand

Tel est l'objet de la Philosophie de Locke.



32e Leçon.

Locke (suite)

L'expérience – les idées simples.

Dans quel ordre faut-il exposer la philosophie spéculative de Locke? M. Marion, dans son livre sur Locke, raconte (p. 132) un fait curieux : c'est que les trois ~~premiers~~ chapitres du 1. livre de l'Essai (Point de principes innés) ~~est~~ sont la partie de l'Essai écrite en dernier lieu. Locke paraît donc n'avoir point commencé par une négation; il a sûrement analysé d'abord les éléments de la connaissance au point de vue positif avant de réfuter en règle l'opinion de Descartes et il ne s'est pas condamné d'avance à expliquer sans idées innées toute la connaissance humaine : ce fut après avoir acquis la conviction qu'on pouvait s'en passer qu'il entreprit de les ruiner.
Il dit d'ailleurs dans sa préface que son objet fut d'abord d'examiner notre propre capacité et de voir quelles choses sont à notre portée et quelles au dessus de notre capacité.



Ds l'Essai, I. 1. 1, il ajoute que ce qu'il a dit pour réfuter les idées innées sera reçu plus facilement quand ~~il~~ on aura ~~fait~~ ~~voir~~ vu d'où l'entendement peut tirer les idées qu'il a.
Il résulte de là qu'en réfutant Descartes, Locke ne se met pas sur un terrain commun. il se place sur son propre terrain, sa ferme

tion fausse toute en exposant d'abord la partie négative du système ; on lui retirerait ainsi toute une série de postulats qui ne s'y trouvent point. Tout ce qui ~~est~~ est dit dans cette partie présuppose la partie positive.

Quelle est la méthode suivie par Locke ? elle se résume en deux points : « J'en appellerai, dit Locke, à ce que chacun peut observer et éprouver en soi-même. » (II. 1. 1) Sa méthode sera donc l'observation intérieure individuelle. Locke cependant fait intervenir l'observation extérieure des autres hommes ; & à cet égard, il considère surtout les enfants. Il espère surprendre en eux l'origine première des phénomènes intellectuels. C'est dire que Locke fera ~~la physiologie~~ l'histoire naturelle de l'esprit humain. Il considère les choses du dehors : il décrit les faits, leur origine, leur commencement dans le temps. — c'est une œuvre historique ; celle de Descartes ~~est~~ était logique. C'est là la grande différence du 17e et du 18e siècle : les deux grandes directions entre lesquelles se partage l'esprit humain viennent de Locke et de Descartes.

Il faut chercher maintenant les principes du système de Locke et sur quoi il les appuie : « Supposons, dit Locke au début du ~~?~~ second livre de l'Essai (II. 1. 2) qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une table rase, vide de tout caractère. Sans

(white paper)

aucune idée, quelle qu'elle soit. comment viendra-t-elle à recevoir des idées? où puise-t-elle tous les matériaux qui sont comme le fondement de tous ses raisonnements et de toutes ses connaissances? + à cela je réponds d'un mot: de l'expérience » L'expérience est double: externe ou interne. la première a lieu par la sensation. la seconde par la réflexion. 1° Qu'est-ce que la sensation? « Nos sens étant premièrement frappés par certains objets extérieurs font entrer dans notre esprit diverses perceptions selon les manières dont ces objets affectent différemment nos sens. C'est ainsi que nous arrivons aux idées de chaud, de blanc, de froid, et d'une manière générale, de tout ce que nous appelons qualités sensibles. Quand je dis que nos sens font entrer ces qualités dans notre esprit, je veux dire que les sens font passer des objets extérieurs dans l'esprit ce qui y produit ces perceptions. L'existence des objets extérieurs et celle de l'esprit est donc présupposée: l'esprit est un réceptacle naturel, une réalité, comme les objets sont des réalités. — 2°. L'autre source de l'expérience, c'est la perception des opérations de notre âme sur les idées qu'elle a reçues par les sens, opérations qui, lorsque l'âme réfléchit sur elles, fournissent à l'entendement une autre espèce d'idées que les objets extérieurs n'auraient pu lui

fournir : penser. douter. croire. raisonner. vouloir.
Ayant conscience de ces opérations et les observant nous recevons d'elles des idées aussi distinctes que des objets qui affectent nos sens. C'est une sorte de sens interne. [Tel est le double fondement, et le seul fondement ~~unique~~ de toutes les idées que l'âme a naturellement dans le monde : toutes ces pensées sublimes qui s'élèvent jusqu'aux cieux, tirent de là leur origine.

L'esprit est passif dans la réflexion comme dans la sensation : il n'est pas en son pouvoir d'avoir ou de n'avoir pas ces rudiments ces matériaux de la connaissance ; car les idées particulières s'introduisent bon gré, mal gré, et laissent quelque trace ~~~~ d'elles même. On ne saurait ignorer ce qu'on fait quand on pense. Ainsi Locke voit une matière qui agit et une ~~~~ âme qui agit : la faculté de connaître ou entendement n'est qu'un miroir passif par rapport à la matière et à l'esprit ~~âme~~ l'âme et Locke ajoute : „ C'est ainsi qu'un miroir ne peut ni refuser, ni altérer, ni effacer les idées ou images qui se présentent devant lui ; ainsi l'esprit humain est comme ce miroir sur lequel viennent se peindre les images tant des objets extérieurs que des opérations de l'âme „
Selon ce principe la réflexion suppose la sensation sans que la sensation suppose

la réflexion : la réflexion ne porte que sur les idées reçues par les sens. Mais Locke ne va nullement jusqu'à faire de la réflexion un prolongement de la sensation, non plus que de la sensation une suite de l'impression. Il croit ~~d'ailleurs~~ très positivement à la distinction de l'âme et du corps. S'il ne fait pas de la pensée l'essence de l'âme, du moins en fait-il une opération propre à l'âme (II 1. 10). La pensée est à l'âme ce que le mouvement est au corps. C'est en vertu de sa nature propre qu'elle voit se former en elle des sensations à l'occasion des impressions du corps. De même la sensation ne suffit pas à produire la réflexion. Locke dit que les objets extérieurs n'auraient pu fournir à l'entendement cette seconde espèce d'idées. Dans cette doctrine se trouvent donc en germe le positivisme, le sensualisme et l'idéalisme : mais la doctrine de Locke ne présente encore aucune de ces formes d'une manière arrêtée. Ce sont les successeurs de Locke qui la développeront en trois sens différents.

A quel titre Locke a-t-il avancé le principe que nous avons énoncé ? On a dit : ce principe, Locke l'énonce au début de son livre, le démontre à peine, et tout son système repose sur un postulat. On a dit la même chose de Kant. Dans les deux cas.

cette critique est illégitime. Locke ne donne son principe que comme une hypothèse ; il pense qu'il ne deviendra une réalité que si les faits le démontrent : ce ne sera une doctrine qu'à la fin du livre, ~~que~~ s'il explique de la manière la plus simple l'acquisition de nos idées. C'est l'ensemble de l'Essai qui démontre le ~~système~~ principe. Toutefois Locke donne par avance une démonstration sommaire, qui fait voir l'idée directrice du système. Cette démonstration est directe et indirecte. La démonstration directe est tirée de ce qui se passe chez l'enfant : quiconque dit, il considère avec attention l'état d'un enfant venant au monde n'aura guère de raison de penser qu'il ait déjà dans l'esprit cette quantité d'idées que nous avons. Il les acquiert par degrés : elles commencent avec les sensations et se développent avec elles. Otez la sensation l'idée disparaît. Et si l'enfant était retenu dans un lieu où il ne verrait que du blanc et du noir, il n'aurait aucune idée de l'écarlate et du vert. De même il se passe bien du temps avant que les enfants aient l'idée des opérations de leur esprit (II 1. 6-8) et certaines personnes n'arrivent jamais à les découvrir — La preuve indirecte est celle. Les Cartésiens soutiennent que l'homme pense

alors qu'il ne présente pas les signes extérieurs de la pensée, que l'homme pense toujours, même dans le sommeil. S'il en était ainsi, il ne suffirait pas que les enfants ne présentassent aucun de ces signes pour qu'on leur refusât la pensée. Mais, dit Locke, qui peut prouver une telle assertion? On suppose arbitrairement que la pensée est l'essence de l'âme : on raisonne a priori. Mais la pensée n'est vraisemblablement qu'une opération de l'âme, comme le mouvement n'est qu'un phénomène du corps : et comme le corps peut exister sans se mouvoir, l'~~homme~~ âme peut exister sans penser. C'est une question de fait d'ailleurs, qui ne peut se résoudre par une supposition qui est la chose même qu'on discute : « J'en appelle, dit Locke, à tout le genre humain pour savoir s'il est évident par soi-même que l'âme pense toujours. Ai-je pensé la nuit précédente? moi seul puis le savoir par ma expérience personnelle, et nul homme n'osera soutenir qu'il pense toujours : nul ne peut savoir si je pense dans le sommeil (II. 1. 10)

Ces ~~principes~~ preuves paraissent impliquer certains postulats : 1. Il n'y a pas d'autres idées

que des idées particulières, concrètes, et celles qui s'y ramènent. 2. Il n'y a pas dans l'esprit autre chose que les opérations dont l'individu a actuellement conscience. Il n'y a pas d'inconscient. La conscience est ou n'est pas ; et, dans l'ordre psychologique, ~~ce~~ ce qui n'est pas objet de conscience n'est pas. 3. L'antécédent est pour nous, au point de vue de la connaissance, l'équivalent de la cause totale, et le point de vue philosophique se ramène au point de vue historique. En un mot, Locke ne voit dans la pensée que la conscience individuelle déterminée, et le travail philosophique consiste pour lui à rechercher la connexion existant en fait entre un phénomène et d'autres phénomènes. L'empirisme auquel aboutira le système est donc présupposé dans les idées directrices du système de Locke et dans sa méthode : il ne fera qu'y trouver ce qu'il y a mis. ~~Dès le début, il est préoccupé de l'élément empirique ; c'est là une mauvaise manière de raisonner. Voilà pourquoi son œuvre n'a pas l'unité qu'elle pourrait avoir.~~

Il reste donc établi que la vraie démonstration du principe de Locke doit être son système. Quel est donc l'édifice

que Locke a fait?

le système de Locke est une idéologie: le fait primordial qu'il considère, c'est l'idée; « J'appelle idée, dit-il, tout ce que l'esprit aperçoit en lui-même, toute perception qui est dans notre esprit, lorsqu'il pense » (II. 8. 8) Il y a deux sortes d'idées, les idées simples et les idées complexes (II 2. 1.) Ainsi la froideur et la dureté, qui produisent dans l'âme une impression uniforme, quel que soit l'objet, sont des idées simples: l'infini, l'éternité sont des idées complexes. Locke soutient qu'il y a des idées simples, mais il ne le démontre pas. Il admet là un principe très grave et très contestable d'une manière un peu trop ~~aisée~~ sommaire.

Les idées simples peuvent entrer dans l'âme par quatre voies (II. 3. 1): 1. par un sens. 2. par l'un ou l'autre de plusieurs sens. 3. par la seule réflexion 4. par n'importe quelle voie de la sensation ou de la réflexion.

1. par un seul sens.. Les yeux, les oreilles, le palais nous donnent les idées de couleur, lumière, bruit, odeur: par le tact nous avons les idées de ~~tact~~ froid, chaud, solidité, qui sont les principales de

poli, rude, compacte; mou, dur et fragile. Locke ajoute: on ne saurait faire une énumération de toutes les idées simples parce qu'il y en a beaucoup plus que nous n'avons de noms pour les exprimer. C'est ce qui arrive pour les odeurs (II. 3.) On voit comme il multiplie les éléments simples et ~~élargit~~ étend le domaine de l'inexplicable: c'est là une philosophie paresseuse. L'explication de l'idée de solidité est intéressante: elle est causée par la résistance que nous trouvons dans un corps quand un autre corps entre dans le lieu qu'il occupe, résistance qui dure jusqu'à ce que lui même ait quitté le lieu. Par cette intervention de la résistance, Locke distingue l'étendue corporelle de l'espace pur, incapable de résistance et de mouvement.

2. par l'un ou l'autre de plusieurs sens viennent les idées d'espace ou étendue, de figure, de repos, de mouvement. Elles peuvent venir par la vue ou le toucher: mais Locke ne développe pas. C'est une doctrine grave de considérer la vue comme suffisante pour donner l'idée de mouvement.

3. par la simple réflexion. L'esprit considérant ses propres opérations par rapport aux

idées qu'il a reçues des sens en tire d'autres idées, aussi propres à être l'objet de ses contemplations que celles du dehors. elles sont analogues. C'est là un point important. Les deux actions principales de l'âme qui nous fournissent des idées simples sont la perception ou action de penser, la volition ou action de vouloir.

4. Les idées qui viennent indifféremment par la sensation ou la réflexion sont le plaisir et la peine. la puissance, l'existence. l'unité et la succession. Pour l'existence, l'idée que nous en avons vient de ce que, en percevant un objet intérieur ou extérieur, nous le considérons comme actuellement existant en lui-même. Le problème de l'explication de l'existence n'aura sa solution qu'avec Kant. . Tout ce que nous considérons comme une seule chose nous suggère l'idée d'unité. Pour la puissance, l'idée nous en vient de ce que nous observons en nous que nous pouvons penser, nous mouvoir dans les parties de notre corps, et que les corps naturels peuvent produire des effets les uns sur les autres. L'idée de la succession est offerte constamment par ce qui se passe en nous mêmes. Quand nous sommes éveillés, les idées passent à la tête de

notre esprit sans interruption. Telles sont les idées simples : ce petit nombre, dit Locke, suffit à exercer l'esprit le plus vif et le plus vaste, de même que les vingt-quatre lettres de l'alphabet suffisent à former une infinité de mots.

Les points intéressants de cette doctrine sont :
1°. l'idée de corps et de solidité ~~xxx~~ rapportée à la seule sensation et à un seul sens, le tact
2°. l'idée d'espace ~~xxx~~ rapportée à la seule sensation, mais à plusieurs sens également.
3°. l'idée de temps ~~xxx~~ produite par la sensation et la réflexion, mais plus constamment par la réflexion.

Considérons maintenant les idées simples par rapport aux corps qu'elles représentent. Comme nous sommes purement réceptifs à l'égard de ces idées, chacune se présente comme un effet d'une activité. Locke fait ici, sans s'en douter, appel au principe de causalité, & cela, d'une manière transcendante. Cette action, c'est la qualité propre à une chose : « J'appelle qualité du sujet, dit-il, la puissance ou faculté qu'il a de produire une certaine idée dans l'esprit » (II. 8) Quel rapport y a-t-il entre les idées simples et les qualités des choses ? Locke ne se le demande ~~pas~~ qu'à propos des corps : il pourrait le faire aussi pour les ~~âmes~~ opérations de l'âme. Nos idées des corps en sont-elles une image fidèle ?

13.

Locke distingue dans les corps deux sortes de qualités, les qualités primaires et les qualités secondaires. Les qualités primaires sont celles qui sont inséparables du corps, qui subsistent en quelque état qu'il soit, p. ex. si loin qu'on le puisse diviser. « L'esprit dit Locke les regarde comme inséparables de chaque partie de la matière » C'est là une induction hardie pour un homme qui ne croit qu'aux faits. Les qualités primaires sont la solidité, l'étendue, la figure, le nombre, le mouvement, le repos. Les qualités secondaires sont celles qui dans les corps ne sont autre chose que la puissance de produire diverses sensations en nous par le moyen de leurs qualités primaires. C'est là une définition confuse. appartiennent elles au corps? alors en quoi se distinguent elles des qualités primaires? ne sont elles qu'une ~~puissance~~ effet des qualités primaires ^sur nos sens? alors ce ne sont pas des qualités du corps. Tels sont les couleurs, les sons, les gouts. Il y a enfin une troisième espèce de qualités consistant dans la puissance qu'ont les corps de produire des effets les uns sur les autres : ainsi le feu produit dans la cire une nouvelle couleur et une nouvelle consistance ; cette puissance le feu la possède par ses qualités primaires. Les qualités secondaires sont aperçues de nous immédiatement : la troisième espèce de qualités n'est aperçue que médiatement

Il n'y a point d'ailleurs entre ces deux catégories une différence ~~bien~~ réelle ~~profonde~~

Comment les qualités primaires et secondaires produisent-elles des idées en nous ? (II 8. 11) Il est manifeste, dit Locke, que les corps n'agissent les uns sur les autres que par impulsion : ~~et~~ c'est le seul mode d'action que nous puissions concevoir pour les corps. C'est là un principe tout cartésien. "Si donc les objets II.8.12 extérieurs ne s'unissent pas immédiatement à l'âme quand ils y excitent des idées, il doit y avoir dans les objets extérieurs un certain mouvement qui, agissant de l'extérieur sur notre corps, soit continué par le moyen des nerfs et des esprits animaux jusqu'au cerveau pour exciter de là dans notre esprit les idées que nous avons de ces qualités" primaires. Ainsi les idées des qualités primaires sont causées en nous par des mouvements. Il y a là un mélange d'empirisme et de cartésianisme. Mais la théorie cartésienne du mécanisme universel est une doctrine hardie : au contraire dans Locke le rôle ~~[illegible]~~ attribué ~~[illegible]~~ au cerveau n'est que l'expression d'un fait brut. — Les idées des qualités secondaires sont également produites "par l'action de particules insensibles sur les organes de nos sens" ; car il est évident qu'il y a un grand amas de corps dont les particules sont si petites qu'on ne peut trouver

par les sens ni la grosseur ni la figure [illegible] celles de l'air et de l'eau. On est donc en droit de supposer que ces particules qui diffèrent en figure, en grosseur et en nombre venant à frapper les différents organes de nos sens, produisent en nous les sensations qui causent les odeurs, les couleurs etc. « il n'est pas plus difficile, dit Locke, de concevoir que Dieu peut attacher de telles idées à des mouvements avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance qu'il n'est difficile de concevoir qu'il a attaché l'idée de la douleur au mouvement du morceau de fer qui divise notre chair, mouvement auquel la douleur ne ressemble en aucune manière. »

Les idées ressemblent-elles aux qualités des choses ? Il résulte de ce qui précède que les idées des qualités primaires y ressemblent en ce que leur modèle, leur patron existe réellement dans les corps eux-mêmes. Mais les idées produites par les qualités secondaires ne leur ressemblent en aucune façon. Il n'existe dans les corps rien de semblable à nos idées sensibles. Ainsi ce qui ~~est~~ *di. l'idée* doux, blanc ou chaud n'est dans le corps que la puissance de produire ces sensations.

Locke voit bien qu'ici il s'éloigne du

sens commun et de fait journalier : « cette opinion, dit-il, paraîtra au vulgaire extravagante : elle est peut-être facile à justifier » comment la justifie-t-il ? Descartes le faisait par des considérations métaphysiques : Locke, dit p. ex. quiconque prendra la peine de considérer que le même feu qui à une certaine distance produit en nous la sensation de chaleur, pour celui, si nous nous en approchons de plus près, une sensation différente de douleur, pourra-t-il désormais croire que l'idée de chaleur est dans le feu, tandis que l'idée de douleur n'y est point. » (II. 8. 8) Berkeley d'après le même raisonnement ne verra plus même pourquoi l'étendue ~~est~~ serait dans les corps. Autre exemple : prenez une amande et la pilez dans un mortier : la couleur blanche devient foncée et le goût agréable devient huileux. Il, en pressant le corps au pilon, a-t-on ~~fait~~ produit un changement réel sinon dans la contexture des parties ? Il en est des qualités du 3. genre comme de celles de la 2. catégorie : « Quand le soleil amollit et blanchit la cire, ces qualités de blancheur ou de lumière qui sont des perceptions en moi quand je suis éclairé, ne sont point dans le soleil d'une autre manière que les changements de la cire ne sont dans le soleil.

Les unes et les autres sont également dans le soleil des puissances qui dépendent de ses qualités primaires, par lesquelles il est capable d'altérer quelques parties de mes membres et dans le second cas de changer de telle sorte les particules insensibles de la cire de manière qu'elle devienne propre à exciter en moi les idées distinctes de blanc et de fluide."

Telle est la théorie de Locke. C'est évidemment pour se conformer à l'usage qu'il appelle qualités ce qui est distinct des qualités primaires. Ces éléments qui sont tout entiers en nous ne peuvent être des qualités. Quant à la distinction qu'il fait, elle a une grande importance. Aristote (De Anima III. 1) distinguait déjà les perceptions propres à chaque sens et les perceptions communes à tous les sens, c.à.d. le mouvement, le repos, la forme, l'étendue, le nombre, l'un et d'une manière générale le mouvement. Mais Aristote n'enseignait pas la pure subjectivité des qualités secondaires : pour lui elles existent dans les choses. Pour la subjectivité des qualités sensibles, ce sont Démocrite et Descartes qui sont les prédécesseurs de Locke. Berkeley, Hume, Kant aboliront même la distinction des qualités primaires et secondaires.

La méthode suivie par Locke est très intéressante. Il s'efforce d'éviter les explications de la méthode idéaliste de Descartes, où l'idée claire est la mesure du vrai. Pour Descartes, les corps ne peuvent avoir d'autre qualité que l'étendue, parce qu'elle seule est intelligible. Locke observe et induit, cherchant à fonder sa théorie sur les faits. Mais la démonstration reste incomplète : il ne prouve nullement la réalité objective de l'étendue. Il emploie même des arguments qui, poussés à bout, tendent à l'abolir et ne sait résoudre ~~la question~~ que par un recours à la toute puissance divine la question des rapports de la sensation avec les mouvements du cerveau. Cependant deux points importants se dégagent :

1. ce qui chez Descartes est déterminé a priori, Locke veut l'établir a posteriori ; il veut montrer que la réalité est conforme aux conditions de la science. Il essaie de montrer qu'en fait les choses se ramènent à l'étendue.

~~C'est là une~~ La seconde idée est très importante ; ~~mais~~ il n'est nullement évident que nos idées ressemblent aux choses. C'est là une idée très féconde qui désormais s'imposera à tous les philosophes

33e leçon.

Locke (suite)
Les idées complexes,

Locke n'a pas [la prétention ici] de donner une énumération des idées complexes : il ne prend parmi elles que des exemples.

L'esprit humain à l'aide de la faculté qu'il a de répéter et de joindre ses idées peut varier et multiplier à l'infini les objets de ses pensées au delà de ce qu'il reçoit par sensation ou perception. Il accomplit cette opération par sa propre puissance et "volontairement" (II, 12, 2). C'est un acte de l'esprit : les successeurs de ~~Kant~~ Locke élimineront cette puissance interne qui est en contradiction avec les principes du système.

Les idées complexes sont de 3 sortes : idées de modes, de substances, de relations.

Les modes sont les idées complexes qui ne renferment point la supposition de subsister par elles-mêmes, mais sont considérées comme des dépendances ou affections des substances, par exemple l'idée de triangle, de gratitude, de meurtre.
— Les modes sont de 2 sortes : simples ou mixtes. — Simples, quand ce sont des combinaisons d'idées simples de la même espèce, quand ils sont formés par simple extension : une douzaine, une vingtaine. — Mixtes, quand ils sont composés d'idées simples de différentes espèces, lesquelles jointes ne font qu'une idée : idée de beauté, de vol.

Les idées de ~~substance~~ substances sont des combinaisons d'idées simples qu'on considère ~~comme~~ représentant des choses particulières et distinctes, subsistant par elles-mêmes. La première de ces idées est l'idée de substance, idée supposée et confuse. En lui joignant celle de certaines propriétés comme un blanc pâle, un certain degré de poids, dureté, fusibilité, on obtient l'idée d'une substance particulière, comme le plomb. — Il y a, à l'égard des substances, 2 sortes d'idées : les substances singulières, et les

en général,

celles des

idées collectives de plusieurs substances, comme l'idée d'armée.

La relation consiste dans la comparaison d'une idée avec une autre, comparaison qui fait que la considération d'une chose renferme en elle-même la considération d'une autre.

Analyse de ces 3 sortes d'idées complexes.

1° Les modes.

A – Simples. – Les modes simples sont les plus intéressants et les seuls sur lesquels s'étende Locke. Ils se divisent en neuf catégories

1° L'espace. – Les modes simples de l'espace sont : distance, dimension, forme, mesure, expansion ou étendue de l'espace, distincte de l'étendue de la matière ou extension.

Les plus intéressants sont le concept de l'immensité et celui de l'espace pur.

Une fois l'idée de mesure obtenue, l'homme peut répéter dans son esprit une mesure de telle ou telle dimension aussi souvent qu'il lui plaît, sans y mêler l'idée de corps ou d'autre chose. C'est par cette puissance de répéter ~~ou doubler~~ l'idée que nous avons de telle distance indéfiniment, que nous nous formons l'idée d'immensité. Locke ici a préparé Kant, Kant reprend cette explication, mais montre que la synthèse que suppose Locke exige un pouvoir propre de l'esprit, certains principes, qu'il expose. Locke montrait seulement le fait ; il croyait avoir dit ainsi le dernier mot : Kant recherche les conditions des explications de Locke, et les trouve dans les facultés de synthèse a priori. transcendentaux

L'idée d'espace pur se distingue suffisamment de l'idée de corps puisque les parties de l'espace pur sont inséparables, non susceptibles de mouvement (Coste traduit à tort : immobiles), et n'offrent aucune résistance au mouvement des corps (II, 13, 14) (Idée cartésienne) Si on allègue contre la doctrine de l'espace pur le dilemme : pour que l'espace pur soit quelque chose, il faut qu'il soit corps ou esprit, or on ne conçoit pas qu'il soit corps ni qu'il doit être esprit – Locke répond : qui vous a dit

qu'il n'existe que des corps ou des esprits. L'espace pur peut tout en n'étant ni l'un ni l'autre, exister cependant. — Alléguera-t-on que l'espace sans corps devrait être substance ou accident, et qu'on ne conçoit pas comment il pourrait être l'un ou l'autre. Locke répond: Je ne ~~en sais rien~~ [puis s'il est espace sans corps est substance ou accident,] jusqu'à ce qu'on m'ait donné le sens du mot substance. A-t-il le même sens ~~quand~~ on l'applique à Dieu, à l'esprit, à la matière? S'il a ~~un~~ [déjà trois] sens différents, on peut lui en donner un quatrième. Ceux qui, les premiers, se sont avisés de regarder les accidents comme une espèce d'être réel ont été contraints d'inventer le mot de substance pour soutenir les accidents: mais c'est une expression métaphysique et pédantesque, et elle ressemble à celle de cet Indien qui faisait reposer le monde sur un éléphant, celui-ci sur une tortue, et cette dernière sur un je ne sais quoi. Traduisez, dit Locke, le mot latin substance par un mot vulgaire, et vous verrez que c'est une explication enfantine qui n'explique rien.

II – Modes de la durée: succession, mesure de la durée, le temps et l'éternité.

L'idée de succession vient de la réflexion que nous faisons sur la suite de nos idées (Locke prépare Kant qui fait du temps la forme du sens interne), et non de la réflexion que nous faisons sur le mouvement. Un homme qui ~~considère~~ [est en présence d'] un corps en mouvement n'y aperçoit ~~aucun~~ mouvement, à moins que le mouvement du corps n'excite en lui une suite d'idées (Explication très idéaliste: nous construisons la durée avec des éléments empruntés surtout à notre état interne: Kant ~~s'en rendra compte mieux que Locke~~ [approfondira cette doctrine]). Par exemple, qu'un homme en pleine mer, par un temps pur, regarde son vaisseau et le ciel pendant une heure, il ne verra aucun mouvement; quoiqu'il sache par induction et conjecture que le vaisseau se meut, comme il ne se produit pas dans son esprit

de succession d'idées, il n'a pas la perception du mouvement. Au contraire, qu'il n'aperçoive aucun mouvement pendant une heure, mais qu'il ait eu des pensées durant ce temps, il apercevra les différentes idées de ses propres pensées, et par la perception de leurs différences, il acquerra l'idée de la succession et de la durée (II, 14; 2-6)

La mesure de la durée se fait par le mouvement, mais en tant que le mouvement ramène constamment certaines idées sensibles par des périodes qui paraissent également éloignées l'une de l'autre, et de cette égalité apparente, nous n'avons d'autre mesure que celle que la suite de nos idées a mise dans notre mémoire. C'est la différence de ces idées qui est l'origine de la mesure de la durée.

La durée ainsi distinguée en certaines périodes et désignée par certaines mesures ou époques est ce que nous appelons le temps.

L'idée d'éternité se forme comme celle d'immensité. Ayant acquis l'idée d'une certaine longueur de durée, nous pouvons multiplier cette longueur dans le passé et l'avenir sans jamais arriver à un terme. C'est une possibilité d'addition indéfinie de durées (II, 14, 27)

III - Comparaison de l'espace et de la durée. (Les questions de la Critique de la Raison pure sont ici agitées. La partie qui traite des modes simples est une des plus belles de l'oeuvre de Locke). L'espace ou plutôt l'expansion et la durée offrent des différences et des ressemblances.

Ressemblances. 1° Ni l'expansion n'est bornée par la matière, car notre esprit peut franchir les distances, ni la durée n'est bornée par le mouvement, car l'esprit peut étendre la durée au delà de toutes les mesures du temps prises, par exemple, sur les mouvements des corps célestes. Espace et temps dépassent toutes les choses données. — 2° L'espace et la durée sont chacun homogènes (Cf. Kant) - 3° Les questions où et quand appartiennent à toutes les existences finies, et nous déduisons le lieu et le temps de chaque chose finie

en prenant pour points de repère certains lieux et certaines époques connus par une opération de l'esprit (II, 15, 8)

Différence – La durée est comme une ligne, elle exclut la simultanéité ; l'espace, comme un solide. Le temps par suite est une commune mesure de tout ce qui existe, une mesure à laquelle toutes choses participent également pendant leur existence. Au contraire, chaque corps pris à part occupe sa portion particulière de l'espace et y empêche la présence des autres corps. On s'approprie l'espace : on ne s'approprie pas le temps (II, 15, 11)

IV – Modes du nombre. Chaque idée est une. Par suite, l'unité est la plus générale de toutes nos idées. Le mode le plus simple de cette idée est la répétition de l'unité ou le nombre. Le nombre mesure tout ce qui est capable d'être mesuré. Mesurer, c'est compter.

V – L'idée de l'infini. Cette idée procède de celle de nombre. On l'obtient par l'addition indéfinie de nombres quelconques. Donc l'infini n'est pas l'idée positive d'un objet donné, mais l'idée d'une limite qui ne sera jamais atteinte. Aussi avons-nous l'idée de l'infinité de l'espace et du temps, mais non pas l'idée de l'immensité et de l'éternité. Nous formons l'idée d'infinité ; mais nous n'arrivons pas à nous la représenter.

VI – Modes du mouvement et des qualités secondes. (Tout cela n'est pas classé ; mais il serait illégitime d'introduire ici un ordre systématique. Il est vrai qu'il y a à la fin de cette étude des modes simples un résumé ~~de cinq ou six~~ huit modes ; mais un grand nombre de choses importantes y sont omises) – Les modes du mouvement sont les idées complexes qui comprennent le temps et l'espace joints au mouvement ; son, couleur, etc.. comportent également un grand nombre de modes dont quelques uns portent des noms, tandis que la plupart n'en ont pas,

II, 21, 73 ;

VII – Modes de la pensée – Ici, une ~~vraie~~ esquisse de la ~~théorie~~ de la connaissance et des facultés intellectuelles (II, 19 – II, 9-11) – [cf Garnier t. III, p. 306, éd. 1865] Ce n'est pas

se trouve

570

une théorie en règle :

1. La perception. Quand l'esprit réfléchit sur soi et contemple ses actions, la pensée ou perception est la première chose qui se présente à lui. La perception ne se produit que quand l'impression agit sur l'esprit. Il peut arriver que l'impression ait une certaine intensité ; mais si l'esprit ne s'y applique pas, il n'en résulte aucune perception, de sorte que partout où il y a sentiment et perception, il y a quelque idée actuellement produite et présente à l'entendement. La perception est ce qui distingue les animaux des êtres inférieurs.

2. La sensation. La perception qui accompagne actuellement les impressions faites sur le corps produit dans l'esprit une idée distincte de ce que nous nommons sensation. Celle-ci est pour ainsi dire l'entrée actuelle des idées dans l'entendement par le moyen des sens.

3. Mémoire et réminiscence. La mémoire est la puissance de rappeler et ramener devant l'esprit les idées qui, après avoir été imprimées, ont disparu, et cela, quand l'objet qui produit ces idées est absent. La mémoire est donc comme le réservoir de toutes nos idées ; mais il ne faut pas entendre par là que les idées existent encore, alors qu'elles ne sont plus aperçues. Une idée dont nous n'avons pas conscience, n'est rien. Ce qui existe, c'est uniquement la puissance de réveiller les perceptions que nous avons déjà eues, avec un sentiment qui, à ce moment là, nous convainc que nous avons eu auparavant ces mêmes perceptions. (Cela est bien près du subjectivisme Kantien qui ramènera de l'esprit les choses à des puissances ; il faut aller jusqu'à Fichte : ramener l'objet au sujet, ce n'est pas, ramener une substance à une autre substance, c'est ramener les choses à des actions). Ainsi dans la mémoire, ce qui est, c'est une puissance de rappeler les idées, lesquelles, en elles-mêmes, ont complètement disparu : ce qui existe, c'est la puissance du sujet. Tout cela est dans Locke, mais il n'en tira pas cette conséquence que l'esprit a une initiative et une activité propre ; il s'en tient au point de vue positiviste.

Pour trouver cette doctrine il était venu autant que possible dans cette philosophie

— La réminiscence est l'opération par laquelle l'esprit tâche de se rappeler une idée, et après quelques efforts la retrouve enfin, et se la rend présente. C'est le vrai sens classique, celui de l' ἀνάμνησις aristotélicienne : se ramentevoir faire rentrer dans ~~son esprit~~ la pensée

4 - L'attention. Elle a lieu quand on réfléchit sur les idées qui se présentent d'elles-mêmes : car il y a toujours une suite d'idées en nous pendant que nous veillons ; elle les enregistre dans la mémoire (II, 19, 1)

5 - Le jugement. (Locke dit : l'acte de distinguer les idées) c'est le discernement ou faculté d'apercevoir les différences des idées entre elles. C'est pour lui l'opération scientifique. Il distingue le <u>jugement</u> de l'<u>esprit</u>, lequel consiste à rapprocher les idées, à les joindre avec vivacité d'une manière qui flatte l'imagination par des rapprochements ingénieux. Le jugement ne parle qu'à l'entendement et non à l'imagination

6 - La comparaison : origine des idées qui ~~sont sous le titre~~ rentrent dans la catégorie des relations. La comparaison qui repose non sur des circonstances sensibles, mais sur des caractères généraux et abstraits ne se rencontre pas chez les bêtes.

7 - La composition. C'est par la composition que l'esprit forme avec des idées simples des idées complexes. On y peut rattacher la faculté d'étendre les idées (II, 11, 6)

8. Le langage. Ici encore Locke met en relief l'activité de l'esprit. ~~La réflexion n'est nullement ...~~ Quand les enfants ont une fois plié les organes de la parole à former des sons articulés, ils s'en servent pour se faire comprendre ; et ces signes nominaux, quelquefois ils les empruntent aux autres hommes, quelquefois ils les inventent eux-mêmes (II, 11, 8) MM. Lemoine et Taine ont développé ces idées.

9 - L'abstraction. Locke y attache une grande importance comme Taine. Comme on n'emploie les mots que pour être des signes extérieurs des idées qui sont dans l'esprit,

572

et que ces idées sont prises de choses particulières, si chaque idée particulière devait être marquée par un terme distinct, le nombre des mots serait infini. Pour prévenir cet inconvénient, l'esprit donne ~~pour ainsi dire la dignité générale~~ un ~~le~~ caractère général à des idées primitivement particulières, qu'il transforme ainsi en les considérant isolément comme des apparences séparées de toute autre chose et de toutes les circonstances qui font qu'elles représentent des êtres particuliers. Ce qui particularisait ces idées, c'est leur lien avec les circonstances concomitantes : en les isolant, elles deviennent abstraites. C'est l'abstraction, par où des idées tirées de quelque être particulier, devenant générales, représentent tous les êtres d'une même espèce. (Cette théorie ramène la généralisation à l'abstraction : assertion souvent contestée) Locke fait d'ailleurs de l'abstraction le propre de l'homme (II, 11, 9)

10 – Le sommeil et le rêve. Le sommeil, quand il n'est accompagné d'aucun songe, est la cessation de toutes les opérations intellectuelles. (La conscience distincte est pour Locke la mesure même de l'existence des phénomènes psychiques) – Songer, c'est avoir des idées pendant que les sens extérieurs sont fermés, sans qu'elles soient suggérées par un objet du dehors, et sans qu'elles soient choisies ou déterminées par l'entendement (II, 19, 1). On remarque que pour Locke les sensations intérieures et extérieures sont "les seules voies où je puis voir que la connaissance entre dans l'entendement humain. Ce sont là, autant que je puis m'en apercevoir, les seuls passages par lesquels la lumière entre dans cette chambre obscure." (II, 11, 17) (On le voit, il s'agit toujours d'apparences. Locke décrit en historien, en physiologiste de l'esprit.)

VIIIe mode simple. Le plaisir et la douleur (II, 20) Il y a des sensations purement indifférentes : il y en a d'autres

qui sont accompagnées de plaisir et de douleur ; il en est de même pour les pensées. Le plaisir et la douleur sont déterminés par l'état du corps et celui de l'âme. En réalité, ce ne sont que différents états de l'âme. On ne doit pas définir le plaisir et la douleur par le bien et le mal : car au contraire, le bien et le mal se définissent par le plaisir et la douleur ; nous nommons bien et mal ce qui nous cause plaisir ou douleur. — Modes du plaisir et de la douleur : les plus intéressants sont les passions. Les idées que nous en avons tirent aussi leur origine de la sensation et de la réflexion. — Le plaisir et la douleur et ce qui les produit sont les pivots sur lesquels tournent toutes les passions. Elles résultent de la réflexion que nous faisons sur les choses au point de vue du plaisir et de la douleur. Ainsi en réfléchissant sur le plaisir qu'une chose présente ou absente peut produire en nous, nous avons en nous l'idée que nous appelons l'amour, et inversement pour la haine. — Une des passions les plus importantes, c'est l'inquiétude (uneasiness), malaise, quand on désire une chose et que cette chose ne nous est pas donnée. Locke remarque que ce malaise est le principal et peut-être le seul aiguillon qui excite l'industrie et l'activité des hommes, il tient une grande place dans la théorie de la volonté de Locke. Locke explique d'une manière analogue joie, crainte, colère, envie, honte, sans prétendre toutefois donner une théorie en règle des passions. Comme Spinoza Locke voit dans toutes les passions des modes du plaisir et de la douleur, mais Spinoza parle de joie et tristesse : Locke se place au point de vue de l'individu, il entend par plaisir et douleur un état subjectif qui apparaît à la conscience, tandis que la joie et la tristesse pour Spinoza sont des états objectifs et absolus.

556

IX - De la ~~puissance~~ (II, 21). Chapitre très considérable, remanié par Locke, très diffus. Il est difficile ~~de~~ tirer une vraie doctrine de cette étude sur la volonté et la liberté. Cependant les problèmes sont abordés, et comme la liberté n'avait pas encore été un objet d'études approfondies, c'est une innovation heureuse. Locke flotte entre le déterminisme et la liberté, et mêle des éléments hétérogènes, Descartes et les théories empiristes.

L'étude de la puissance comprend pour Locke celle de la volonté et de la liberté. L'esprit étant instruit constamment par les sens de l'altération des idées simples et concluant des changements qu'il a vus arriver si constamment, qu'~~il~~ se produira des changements dans les mêmes choses par de semblables voies et agents, arrive à considérer dans une chose la possibilité que quelques-unes des idées simples, c'est à dire des caractères simples de cette chose soient changés, et dans une autre chose la possibilité de produire ce changement. L'idée de puissance est la possibilité de voir certaines de ces idées simples subir des[x] modifications. De là la supposition d'une puissance passive et d'une puissance active. L'idée de puissance renferme ainsi quelque relation. Le monde des corps nous fournit l'idée de la puissance passive surtout; c'est surtout par la réflexion que nous acquérons l'idée de puissance active. En effet, il n'y a que deux sortes d'actions dont nous ayons l'idée : penser et mouvoir. Or ni l'idée de penser, ni même l'idée de commencer un mouvement ne peut venir de l'observation des corps : c'est en faisant réflexion sur la faculté que nous nous sentons de mouvoir notre corps que nous acquérons l'idée de motivité. L'idée de puissance active

se confond avec l'idée de la puissance de notre entendement et de notre volonté. Mais l'entendement ne fait rien sans la volonté pour la production et la disposition des idées : ainsi la volonté est la seule puissance active que nous connaissions.

Ici se présente une question toujours débattue : que faut-il penser de la liberté ? L'homme est-il libre ?

Définissons la volonté et la liberté. Locke a bien vu que la volonté et la liberté ne sont pas ipso facto des termes coextensifs, comme on le dit dans notre philosophie classique. — La volonté est la puissance de diriger nos facultés opératives à une action pour certaines fins (II, 21, 40) C'est la puissance de choisir. — La liberté, dans un agent, est la puissance d'accomplir ou de ne pas accomplir une certaine action, conformément à la préférence ou au choix de son propre esprit (II, 21, 8) C'est la puissance d'agir conformément à la détermination de la volonté.

Où réside vraiment la liberté ? Quelle est l'opération qu'on peut dire libre ? En existe-t-il une ?

D'abord est-ce la volonté qui est libre ? Ce serait un non-sens. Locke en donne des raisons un peu scolastiques ; l'une et l'autre sont des puissances, il serait absurde de se demander si une puissance peut appartenir à une puissance (II, 21, 16) — Pour bien poser le problème, il faut se demander, non pas si la volonté, mais si l'homme est libre.

L'homme est-il libre par rapport à l'action extérieure. Non, parce que celle-ci suit nécessairement de la résolution. Si elle est empêchée, c'est purement matériel. Une fois la détermination prise, l'effort physique suit.

... un phénomène

258

Mais l'homme peut être libre par rapport au vouloir même considéré comme une action. La liberté peut consister à pouvoir vouloir ou ne vouloir pas. Mais, à ce compte, il faudra supposer une volonté antérieure à la volonté ordinaire pour déterminer celle-ci, et une autre pour déterminer la volonté antérieure et ainsi de suite : il faut une raison pour vouloir ou ne vouloir pas, raison qui suppose une volonté et ainsi de suite. – En somme, notre volonté est déterminée d'une manière nécessaire par l'inquiétude (uneasiness) que nous cause un désir non satisfait. L'idée du bien et du mal, du plaisir ou du déplaisir, et la souffrance que cause la privation, voilà le mobile souverain (II, 21, §§ 23, 35, 40)

En conséquence, la liberté ne se rencontre ni dans la volonté, ni dans la production des actes extérieurs, ni dans le vouloir considéré comme action,

Elle ne peut se rencontrer que dans la puissance qu'a l'âme de différer la satisfaction d'un désir. Étant donné un désir auquel nous avons décidé de satisfaire, il n'y a plus de place pour la liberté ; mais nous pouvons différer notre décision en considérant l'un après l'autre sous toutes leurs faces les divers objets de nos désirs, en les évaluant, en suspendant la détermination par l'idée du bien jusqu'à ce que nous ayons une connaissance parfaite de ce bien même (II, 21, 47)

Tant que nous avons une idée confuse du bien, nous pouvons chercher à nous en faire une idée claire : c'est en cela que consiste la liberté. C'est, selon Locke, la suspension du jugement quand nous n'avons pas l'idée claire du bien, et par suite la suspension du désir, qui est la manifestation de la liberté.

+ La liberté

B. Modes mixtes (II, 22)

Ce qu'en dit Locke est sans grande importance. En assemblant l'idée de pensée et de mouvement, nous formons l'idée de la crainte, etc..., et autres qui ne viennent pas des choses, mais sont oeuvres de l'esprit.

2° (deuxième sorte d'idées complexes)

Idées de substance : substances singulières, et idées collectives de substances.

A - Les substances singulières. L'esprit pourvu d'idées simples remarque que certaines de ces idées vont constamment ensemble et que ces idées étant regardées comme appartenant à une même chose sont désignées par un seul nom. Par suite, l'unité du nom fait que l'esprit arrive à parler de ces idées multiples comme d'une seule idée simple et à les considérer comme une idée, parce que ne pouvant imaginer comment des idées simples peuvent ainsi subsister par elles-mêmes constamment réunies, nous nous habituons à supposer quelque substratum où elles subsistent ; nous réalisons cette unité (II, 23, 1). Mais c'est une pure supposition de l'esprit. C'est une manière de se représenter les choses ; c'est ainsi que nous inventons les idées de substance matérielle, spirituelle, divine. Cette idée de substance ne nous garantit pas l'existence d'une chose conforme. C'est une simple supposition d'un support inconnu permettant à l'esprit de se représenter l'unité qu'il attribue aux choses. En elle-même, séparée des qualités qu'elle relie, cette idée est confuse et obscure comme celle de l'Indien qui fait reposer le monde sur le dos d'une tortue laquelle a un je ne sais quoi

566

pour support : réponse qui satisfait les enfants et les ignorants (II, 23, 2) Ce support est inconnaissable.

Locke nie-t-il l'existence de la substance ? Ds une lettre à l'évêque de Worcester (Edon de Londres 1824, 1er vol, p. 283) il distingue l'idée et l'existence de la substance ; [illegible] c'est l'idée seule et non l'existence de la substance qu'il fonde ainsi sur l'habitude que nous avons de supposer un support. "Mais qui a dit que l'homme est une substance, dit-il, je ne puis être accusé de mettre en doute cette substance... Il ne faut pas oublier que l'existence des choses ne dépend pas de celle de nos idées." Ainsi Locke ne nie pas l'existence de la substance ; il déclare seulement que notre idée de substance n'a pas de rapport avec cette substance. C'est très-Kantien. Il distingue l'être et le connaître. Les facultés que nous avons pour connaître les choses sont suffisantes pour notre fin. Nous avons besoin de connaître Dieu, nos devoirs, et d'être capables de pourvoir aux nécessités de la vie : nos connaissances y suffisent (II, 23, 12)

B. Idées collectives de substances (II, 24). — Locke estime que c'est par une même opération intellectuelle que nous formons ~~de se faire~~ l'idée d'armée et l'idée d'homme, laquelle ~~qui~~ est déjà une idée complexe. Il n'y a qu'une différence de degré entre l'idée d'univers même et l'idée d'homme.

3° La relation. (II, 25. 28)

Il y a un nombre considérable de relations : celles de cause à effet ; de temps (jeune ou vieux), d'étendue (grand et petit) ; d'identité ; relations naturelles (père et enfant) ; relations morales. — Celles que Locke

étudie surtout seul. celles de causalité, d'identité et les relations morales.

1° Relations de causalité. C'est la plus générale et toutes les choses qui existent ou peuvent exister y participent. Elle découle de la sensation et de la réflexion. En considérant par les sens les constantes vicissitudes des choses, nous observons que certaines choses particulières, qualités ou substances, commencent d'exister et reçoivent cette existence de l'opération appropriée de quelque autre être: de là nous viennent nos idées de cause et d'effet. Ce qui parait produire une idée simple ou complexe, nous l'appelons cause, et ce qui est produit, effet. Par exemple, constatant que, dans la substance appelée cire, la fluidité, laquelle est une idée simple qui ne s'y trouvait pas auparavant, est constamment produite par l'application d'un certain degré de chaleur, nous appelons cause de la fluidité l'idée simple de chaleur par rapport à cette fluidité, et celle-ci, effet. En somme, la causalité, pour Locke, est la relation constante d'antécédent à conséquent. — Remarquons que la causalité est appliquée ici à tout, idées simples, complexes, de substances etc. d'une manière peu critique: Locke ne se demande pas si la même idée de causalité convient à tous ces objets (II, 26, 1)

De ce qui précède, il faut rapprocher ce que dit Locke de l'origine de l'idée de puissance active. L'idée de commencement de mouvement

866

nous vient de la réflexion, quand nous constatons que par ~~une seule~~ notre volition, nous pouvons mouvoir les parties de notre corps. Ce n'est pas par l'observation sensible des mouvements de notre corps que nous acquérons l'idée claire de la puissance active : les corps ne peuvent ~~pas~~ nous donner l'idée de la puissance qu'il faut pour commencer un mouvement. Que si quelqu'un pense avoir une idée claire de la puissance en observant que les corps se poussent les uns les autres, il se trompe; mais ~~leur~~ son opinion même montre dans l'idée de puissance active une idée dérivée de l'expérience.

Entre l'idée de cause et celle de substance, il y a selon Locke, ~~grande~~ différence. La cause est immédiatement donnée dans l'expérience. L'idée de la causalité est inséparable des idées simples, et ~~est~~ donnée avec elles. Au contraire, la substance n'est pas donnée avec celles-ci, elle est formée de toutes pièces par l'esprit, et est une œuvre de l'esprit.

Distinguons toutefois entre l'existence et le comment de la causalité. Ce que nous connaissons, c'est l'existence de la causalité; que tout changement ait une cause, voilà ce qui est évident quand une idée simple commence à exister par l'opération d'une autre. Mais comment les causes agissent-elles, cela est obscur (II, 26, 2)

Locke distingue deux espèces d'origine 1° La création ex nihilo. 2° la formation à l'aide de ~~parties~~ existantes préexistantes : celle-ci se subdivise en a) génération (l'homme), b) fabrication (dans laquelle la cause est extrinsèque et l'effet est produit par une séparation ou juxtaposition sensible de parties existant séparément ; c) altération, quand

une idée simple qui n'était pas dans un sujet y est produite : l'homme, un tableau peuvent être altérés

2 - Rapport d'identité. (II, 27) (II, 26, 2) D'une manière générale, ce qui constitue un individu et le distingue des autres, le principium individuationis, consiste dans l'existence même qui fixe chaque être à un temps et à un lieu particulier, incommunicable à deux êtres ~~de~~ la même espèce. L'espace et le temps sont ~~ici~~ le principe de l'individuation. Pourtant l'individu change et en même temps demeure identique avec lui-même. Cette identité ou permanence dans le changement, Locke en cherche le fondement successivement dans les végétaux, dans les animaux, dans les hommes (II, 27, 6). L'identité de l'homme, consiste dans la permanence d'une même organisation à travers le flux perpétuel des particules de la matière. Mais l'homme a une identité supérieure à celle qu'il partage avec les animaux : l'identité personnelle. La personnalité a son fondement dans la conscience ou sentiment inséparable de la pensée et lui est essentiel (doctrine cartésienne : mais Descartes n'entend pas une conscience tout individuelle : quand il dit que l'âme pense ~~toujours~~, il a ~~pensé à~~ veut parler de quelque chose comme la conscience transcendentale de Kant.) Aussi loin que cette conscience peut s'étendre sur les actions et les pensées déjà passées, aussi loin s'étend l'identité de la personne. Le moi est présentement le même qu'il était dans le temps passé qui est embrassé par la conscience (II, 27, 9). Locke fait déjà, avant Kant, la différence entre le moi et la substance. Il dit nettement que l'unité et l'identité du moi ne suppose pas l'unité et l'identité

de la substance. Il n'est pas inconcevable qu'une seule conscience soit dans plusieurs substances, dit-il, et ainsi que plusieurs substances ne forment qu'une seule personne par le moyen de la même conscience à laquelle elles ont part; et inversement, que, la même substance immatérielle existant, il puisse y avoir plusieurs personnes distinctes; c'est ce qui arrive dans la folie, et aussi ce qu'impliquaient les doctrines de la métempsychose et de la préexistence. (II, 27, 10.17)

3. Relations morales (II, 28) C'est la convenance ou disconvenance qui se trouve entre les actions des hommes et une règle au moyen de laquelle on les juge. La moralité est une relation entre nos actions et une règle externe. Cette règle est triple: 1° la loi divine, qui règle ce qui est péché ou devoir 2° la loi civile réglant ce qui est crime ou innocence 3° la loi philosophique ou loi d'opinion et de réputation qui est la loi proprement dite par laquelle se mesurent le vice et la vertu. Les lois ne peuvent devenir des motifs d'action qu'en tant que l'accomplissement ou la violation en est un bien ou un mal, entraîne récompense ou châtiment lesquels font de la loi une force. Le mobile le plus puissant de tous, plus puissant ~~même des~~ que les mobiles surnaturels ~~ou publics~~, c'est le désir de la considération. Locke a écrit des choses remarquables sur l'impossibilité où est l'homme de sacrifier complètement sa réputation, ~~et~~ montrant que l'homme se gouverne principalement par la loi de la coutume, c'est-à-dire par le souci de sa réputation: ce que l'homme ne peut supporter, c'est d'être en butte au mépris de ses semblables (II, 28, 12)

Jaurès

XXXIVe leçon

Locke (Suite). De la certitude et de la croyance

Le livre IV de l'Essai est très-étendu et très-intéressant, malheureusement aussi très-diffus. On n'y trouve pas les éléments d'une classification satisfaisante. Prenons le principal. Nous considérerons ce 4e livre comme traitant de la Certitude et de la Croyance. Locke dit en un endroit (I,1,1) qu'il traite de la certitude, mais il y a d'autres vues par où se marque précisément sa différence avec Descartes et où Locke est vraiment original. Elles se rapportent à ce qu'on peut appeler la Croyance.

L'étude de la Certitude peut se diviser en 2 parties : 1°. la matière de la certitude, c'est-à-dire la valeur des idées et des mots (fin du second livre & IIIe livre) ; 2°. la connaissance (proprement dit) (IVe livre).

La matière de la Certitude, ce sont des idées et des mots. Quelle est d'abord la valeur des idées ? Pour résoudre ce problème, nous chercherons : 1°. Quel est le criterium de la valeur d'une idée ? 2°. Quel est le résultat de l'application de ce criterium à nos idées simples ou complexes ?

— Quel est le criterium ? Pour rendre possible une connaissance vraie, les idées doivent avoir la clarté, la distinction et la détermination auxquelles s'opposent ~~la con~~ l'obscurité, la confusion et l'indétermination. Une idée claire est une idée dont l'esprit a une pleine et évidente perception, telle qu'il la reçoit d'objets extérieurs opérant convenablement sur un organ

566

bien disposé. Une idée distincte est une idée où l'esprit aperçoit une différence qui la distingue des autres. Enfin une idée est déterminée quand tous les caractères qu'elle implique sont présents à l'esprit d'une manière convenable et convenablement ordonnée (II - 56-58)
— Considérées dans leurs rapports avec les choses les idées sont réelles ou chimériques, adéquates ou inadéquates, vraies ou fausses. L'idée est réelle, quand elle a un fondement dans la nature et qu'elle est conforme à l'existence réelle des choses ou à leurs archétypes — adéquate quand elle représente parfaitement les archétypes dont l'esprit suppose qu'elle est prise, tirée (taken) — L'idée est vraie quand l'esprit la rapportant à quelque chose d'extérieur, la supposition tacite qu'il fait alors de ~~la~~ sa ~~confondre~~ conformité avec la chose vient à être vraie. Cette propriété, qui implique ~~le~~ le jugement, dépasse le domaine des pures idées ~~pour~~ et se rapporter à la connaissance proprement dite.
2°. Comment le Criterium s'applique L.q. à nos idées simples et complexes. Les idées simples, en tant qu'objet immédiat de perception sont toutes claires, réelles, adéquates et vraies à leur manière, c'est-à-dire en considérant que toute la vérité des idée simples ne consiste que dans ces apparences qui sont produites en nous et qui répondent à la puissance que Dieu a mise dans les objets de produire ces apparences dans nos esprits.

De même des modes simples - Quant aux modes mixtes et aux relations, ils sont l'œuvre de l'entendement humain et c'est dans cette opération que réside leur réalité. Ce sont des images sans modèles, qui sont claires, réelles, adéquates du moment que les idées dont elles sont composées s'accordent entre elles. De même les concepts moraux que nous formons avec des idées élémentaires données ont dans notre esprit leur propre archétype; tout ce qu'on peut demander à leur égard c'est si tel homme se forme de leur objet la même idée que tel autre. Mais il n'en est pas de même des idées de substance: la substance est ou le support ou l'ensemble des qualités coexistantes; dans les deux cas, c'est une idée vide; d'une part la chose support est entièrement inconnue; de l'autre, la totalité des qualités n'est jamais connue: donc c'est une idée radicalement inadéquate, et qui devient même chimérique quand nous y ajoutons des qualités qu'on n'a jamais vues dans la réalité.

Valeur des mots (livre III) - Division indiquée par Locke. III, 1. 6 §: 1° Quelle est la signification des mots? 2° tous les noms, excepté les noms propres, étant généraux et signifiant les espèces des choses, qu'est-ce que ces espèces et genres des choses? - 3° Quel est le véritable usage des mots? — 1° Signification des mots. L'homme avait besoin d'enregistrer et de communiquer sa pensée. Rien n'est plus propre à cet effet que ces sons articulés que l'homme forme si facilement.

Les mot sont ainsi les signes propres et immédiats, non des choses, mais des idées, et non des idées communes à tous, mais des idées de celui qui s'en sert. Maintenant, de même qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre les choses et les idées, il n'y en a point entre les idées et les mots; le lien est arbitraire entre l'idée et le signe; s'il en était autrement, il n'y aurait qu'une langue (III, 2). 2° Espèces et genres. Cette théorie a deux parties: 1° théorie des termes généraux, 2° application de cette théorie aux idées d'espèce et de genre. Ici encore pour déterminer la valeur, déterminons l'origine. Pourquoi les hommes ont-ils créé des termes généraux? pour deux raisons: il était impossible que chaque chose particulière eut un nom particulier. Lors même que ~~une~~ cela ~~chose~~ serait possible, ~~elle~~ cela serait inutile, puisque, pour nous communiquer ~~ons~~ nos pensées des termes propres à chacun de nous ne sauraient être d'aucun usage. ~~et que les choses particulières ne peuvent servir de lien entre les esprits~~. Comment se forment les termes généraux? la difficulté vient de ce que tout ce qui existe est particulier; mais l'homme a la propriété de faire des abstractions. Les mots deviennent généraux quand ils deviennent les signes d'idées générales, celles-ci venues par abstraction. Ainsi les enfants, après avoir observé qu'il existe des êtres semblables à ceux qu'ils voient, se forment une idée générale: ils n'y mettent rien de nouveau, ils se bornent à éliminer le particulier (III, 3, 6-7) —

Valeur des termes généraux — Ce qu'on appelle universel n'appartient donc pas à l'être réel des choses, mais c'est une création de l'entendement faite par lui pour son usage: les mots sont généraux quand ils signifient des idées générales, mais leur universalité n'appartient pas aux choses. Si donc nous faisons abstraction de tous les éléments particuliers, les éléments généraux qui restent ne sont que des actions de notre esprit. Ainsi la nature générale de ces termes n'est autre chose que la capacité que l'entendement leur communique de représenter ou de signifier plusieurs objets particuliers. —

Application de cette théorie aux termes principaux du langage. Considérons l'ensemble de nos idées de substance, de modes et de relations. Distinguons d'abord les idées de modes et de relations d'une part. ~~Ces idé~~ Les objets de ces idées ont un être à la fois nominal et réel. En effet nous formons les idées mathématiques et morales sans prétendre atteindre ainsi l'existence absolue des choses: dans l'idée du triangle comme dans celle de courage l'être ne fait qu'un avec l'idée. Il n'en est pas de même des concepts de substance: la nature forme les objets indépendamment de nos idées. Donc ici l'opération de l'esprit ne se confond pas avec les objets, et les objets de l'idée de substance n'ont qu'une existence nominale. (III, 3. 14-18 III 5-10)

Donc pour savoir quel genre d'être appartient à l'objet d'une idée, il faut se demander

si cette idée est une idée de substance ou une idée de mode ou de relation, [Or les idées d'espèce et de genre sont des idées de substances, donc les objets de ces idées n'ont qu'une existence nominale : la nature ne crée que les ressemblances des choses. Par cette ressemblance, l'esprit est excité à créer des classes, et l'ordre logique qu'il introduit lui apparaît comme l'ordre de la nature ; dans la nature point de choses générales, et dans les choses particulières point de différence entre les caractères essentiels et accidentels ; tout ce qui se rencontre dans les choses particulières leur est essentiel et une bonne définition se fait non par le genre et l'espèce, mais par la totalité des caractères. Pour que la nature formât des espèces, il faudrait qu'elle procédât selon des idées et des fins. Supposer cela c'est prêter à la nature une intelligence, c'est l'anthropomorphiser. Comment, dans ce système, expliquer les monstres, les variétés des types, etc., etc. (272, 6). Tout ceci prépare le darwinisme

3°. Quel est le véritable usage des mots ? Pour le déterminer, il faut rechercher les principaux vices que comporte le langage. Ce peut être : 1° l'imperfection naturelle au langage ; 2° le mauvais usage des hommes et l'abus des mots. L'imperfection naturelle du langage est en dernière analyse le caractère individuel et arbitraire du sens des mots. De là, une équivoque perpétuelle. Les noms des idées simples sont les moins sujets à

Valeur des idées d'espèce et de genre.

l'équivoque ; les plus obscurs sont ceux des modes mixtes et des substances (III, 9, 18-20). — On abuse des mots de 3 manières : 1°. en employant des mots vides d'idées ; 2° en laissant des idées indéterminées et en n'arrivant pas à trouver pour ces idées des mots qui les fixent convenablement. 3°. en omettant d'établir un lien fixe entre le mot et l'idée : Les mots sont vides, par exemple, quand des mots sont censés désigner des choses dont nous n'avons aucune idée, ~~par ex~~ comme âme du monde, formes substantielles, horreur du vide, espèces, genres, fins de la nature ; ~~dans~~ ces objets nous n'avons aucune idée. — et encore quand le mot exprime non une idée mais une image, comme dans l'abus de la rhétorique. Enfin il y a l'usage qui fait qu'on emploie des mots obscurs pour avoir une apparence de profondeur, comme les scolastiques. Les idées pour qui il manque des mots se traduisent par des périphrases qui n'instruisent pas l'esprit. Enfin dans le 3e cas, le mot a tantôt un sens, et tantôt un autre, d'où naît la confusion. Locke développe longuement les remèdes. Voilà pour l'étude de la matière de la certitude.

La Certitude elle-même. ~~C'est le mot de Locke mais en réalité c'est de la croyance qu'il s'agit~~ — ~~On~~ faut distinguer 6 parties : Définition de la Connaissance — ses degrés — son étendue — sa réalité — sa forme (IVe Livre — Début). 1°. Définition de la connaissance. L'esprit n'ayant d'autre objet d'étude que ses propres

idées, il suit que ce n'est que sur nos idées que roule toute notre connaissance — La connaissance n'est autre chose que la perception de la connexion et de l'accord ou du desaccord et de la répugnance entre plusieurs de nos idées [2°. Les espèces de la connaissance — Il y en a 4 : l'identité ou la diversité (le bleu n'est pas le jaune) — la relation : (2 triangles qui ont la base égale et même hauteur sont égaux) — la coexistence ou connexion nécessaire (le fer ^ l'aimant) — l'existence réelle (Dieu existe). Ce sont en somme les 4 modes du jugement.

^ est susceptible d'être impressionné par

3°. Degrés de la connaissance évidente ; il y en a trois, selon la différente manière dont notre esprit aperçoit la convenance ou disconvenance de ses idées : 1°. connaissance <u>intuitive</u>, quand l'esprit aperçoit cette convenance ou disconvenance immédiatement, sans l'intermédiaire d'aucune autre idée ; cette espèce de connaissance est la plus claire et la plus certaine — 2°. connaissance <u>démonstrative</u> quand nous découvrons cette convenance ou disconvenance médiatement et par un raisonnement. Cette manière de connaître dépend des preuves et n'est ~~démonstrative~~ concluante que quand par ces preuves on aperçoit clairement ~~comment~~ la convenance ou la disconvenance à chaque pas du raisonnement. Dans une démonstration il faut que l'esprit aperçoive ~~la~~ chaque liaison par une ~~connexion~~ connaissance de simple vue ; chaque degré doit être ~~vu~~ connu intuitivement. ~~Cette~~ ~~Chaque~~ Cette connaissance n'est pas aussi claire que la connaissance intuitive — 3°. Connaissance <u>sensitive</u> — Il ne faut pas confondre l'idée d'un objet extérieur avec l'existence de cet objet — l'idée [illegible]

la seule chose qui nous soit [illegible] donnée [illegible] la différence de vivacité

qui ... entre la perception et les songes nous montre assez que l'objet de la perception est ... réel. Mais cette connaissance a encore moins de certitude que la précédente.

4°. L'étendue de notre connaissance : On peut la considérer quant au degré et quant à l'espèce : 1° notre connaissance intuitive ne s'étend pas à toutes les relations de nos idées, elle est donc à compléter par la connaissance démonstrative. Celle-ci, à son tour, ne peut tout embrasser parce qu'on ne peut trouver toujours des moyens termes pour relier les idées éloignées l'une de l'autre. – Enfin, la connaissance sensitive ne s'étendant pas au-delà des objets des perceptions actuelles est peu étendue. Donc l'étendue de notre connaissance est non seulement au-dessous de la réalité des choses, mais encore inférieure à l'étendue de nos propres idées. Ainsi nous avons des idées claires de matière et de pensée, mais peut-être ne pourrons-nous jamais connaître si un être purement matériel pense ou non. Car par la seule contemplation des idées et sans le secours de la révélation, il est impossible de savoir si Dieu n'a pas donné à quelque amas de matière la propriété de penser ; sans doute Dieu est immatériel parce qu'il est éternel, mais rien ne prouve qu'un être pensant créé ne puisse être matériel. — Espèce de notre connaissance : À l'égard de l'identité et la diversité, notre connaissance est aussi étendue que nos idées mêmes ; car l'esprit ne peut avoir aucune idée sans voir aussitôt par intuition que cette idée est ce qu'elle est et est différente de toute autre (IV, 3-8). Pour les rapports de coexistence, notre connaissance ne va pas fort loin, quoique en cela consiste la plupart de nos connaissances sur la substance ; car les idées simples qui composent l'idée de substance ne comportent aucune liaison nécessaire avec d'autres idées simples. Entre les qualités des choses il n'y a pas de relations nécessaires ; il nous est impossible à peu près notamment de découvrir aucune connexion entre les qualités

premières et secondes. (IV, 3. 9. 17) — Pour les relations, comme c'est le champ le plus vaste, il est difficile de le déterminer. On admet que les idées de quantité sont les plus capables de démonstration, et on doute si la morale a une certitude. Selon Locke les idées morales ont la même certitude que les idées mathématiques; si l'homme procédait avec la même rigueur dans l'élaboration des unes que dans celle des autres, il y trouverait même certitude — Pour les existences: Dieu, nous-mêmes et le corps — de nous nous avons une connaissance certaine par une intuition immédiate qui exclut le doute (Descartes); la connaissance de Dieu s'obtient par démonstration mais le point de départ n'est pas une idée, comme pour Descartes; c'est l'observation. Il y a des êtres pensants et matériels qui ne sont pas absolus, donc il faut leur supposer une cause, un Dieu tout-puissant et souverainement sage (IV, 3. 21; IV, 10). La connaissance des corps, elle aussi, suppose un raisonnement fondé sur les sensations; ni notre nature spirituelle ni notre nature matérielle n'explique la présence de ces idées sensibles; donc nous sommes amenés à admettre une cause distincte de l'une et de l'autre pour expliquer ces idées. (IV, 11. III, 21). Que sont ces choses? nous l'ignorons, mais elles sont — 5° — Réalité de la connaissance. On se demande si la connaissance n'est pas chimérique: il faut distinguer: les idées simples ne sont pas chimériques car puisque l'esprit ne peut les former, il faut qu'elles soient produites par les choses qui agissent sur lui. Les idées complexes ne le sont pas non plus, si l'on

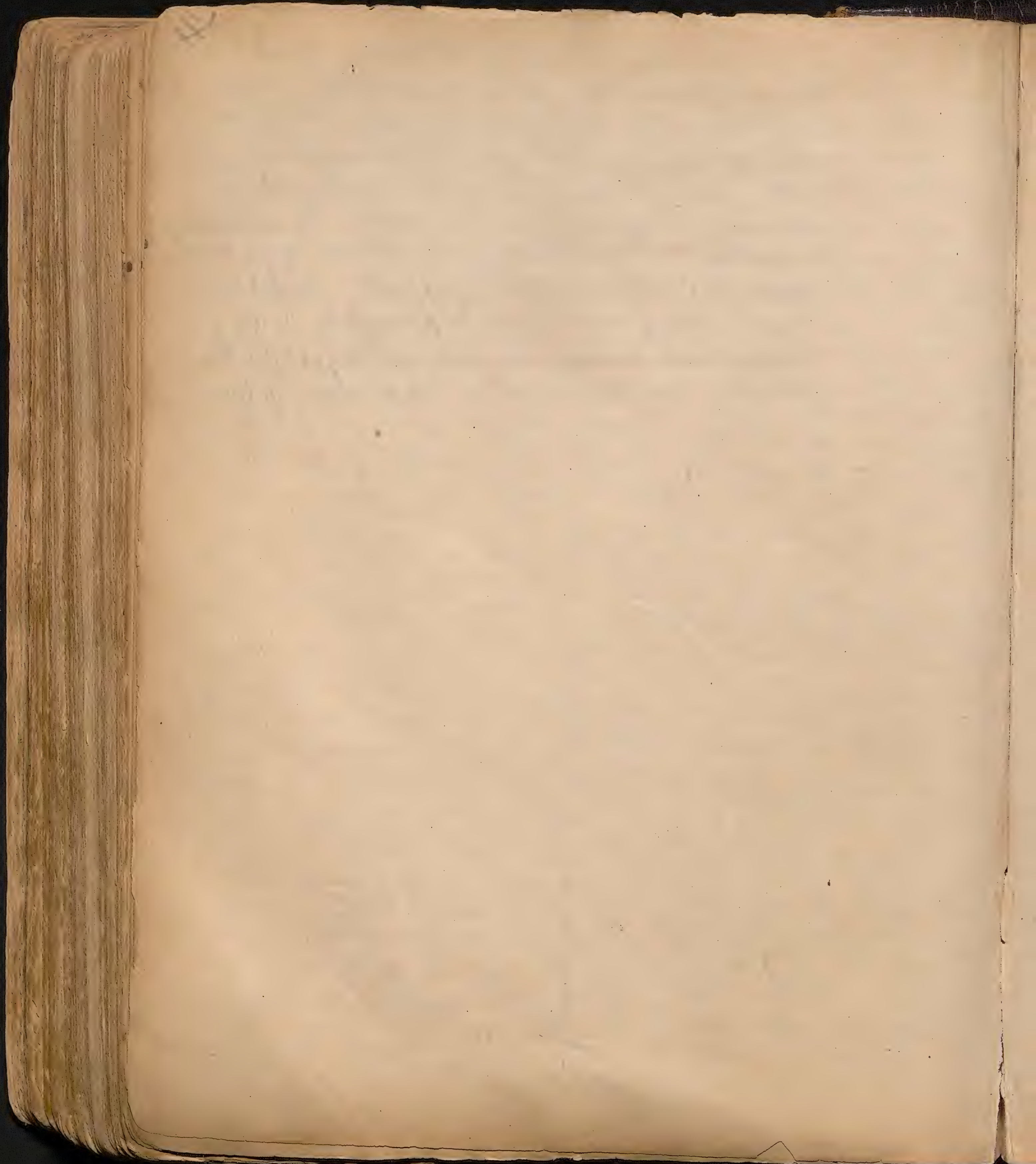
excepté les idées de substance, car étant des archétypes que l'esprit a ~~fournis~~ formés lui-même, [sans les destiner à être des copies de quoi que ce soit,] les idées complexes ont ~~une certaine~~ toute la conformité nécessaire à la connaissance réelle. Là-dessus est fondée la réalité des connaissances mathématiques comme des connaissances morales. (IV, 4, 1-9). Les idées morales sont notre œuvre, mais elles sont acceptées par tous les esprits. ~~(Kant est tout près)~~. Quant aux idées de substance, [comme] elles se rapportent à des archétypes en dehors de nous, la connaissance n'en est pas réelle.

6°. La forme de la connaissance. Il y a deux choses à distinguer, les propositions et les raisonnements. La proposition consiste dans la réunion ou la séparation des signes. On distingue les propositions particulières et les universelles. On enseigne qu'il existe des principes universels immédiats (Ce qui est, est, etc) et que la connaissance est fondée sur ces principes par voie de déduction. Mais: 1° ces propositions ne sont pas les premières connues: 2° elles sont stériles. D'abord ce ne sont pas les premières connues. En effet ce sont des propositions abstraites et comme telles elles ne sont connues qu'après et par les propositions particulières. Elles sont stériles, car elles ne sont que des variantes de l'axiome $A = A$, proposition absolument vide et insignifiante et inutile pour découvrir de nouvelles vérités. De plus, elles sont nuisibles par leur généralité même et elles ont servi ainsi à des thèses contradictoires; elles ne peuvent servir qu'à l'exposition de vérités connues et à la dispute. (IV, 5 à 8.) Donc ce sont des propositions particulières qui sont le commencement et le fondement de la science. — Dans sa théorie des raisonnements,

~~546~~

Locke critique le syllogisme. Il se place au point de vue psychologique, et étudie le raisonnement tel qu'il se produit en fait; il arrive à un résultat tout autre qu'Aristote et croit réfuter Aristote, et mais en réalité ils ne sont pas au même point de vue: Aristote a cherché la forme parfaite du raisonnement au point de vue logique. Les 2 doctrines sont légitimes et ne se contredisent pas. On enseigne, dit Locke, que le syllogisme est l'instrument propre de la raison; mais 1° la méthode syllogistique est illégitime; 2° si elle est légitime, elle est stérile. [1. Elle est <u>illégitime</u> en ce qu'elle substitue au raisonnement naturel un raisonnement artificiel: elle fait dépendre la justesse des connexions de certaines règles et figures inconnues à la pensée naturelle, que l'homme ignore à l'état de nature, et d'ailleurs inexactes en elles-mêmes. La voie naturelle part des idées particulières. L'École au contraire enseigne que de deux propositions particulières on ne peut rien conclure: règle évidemment fausse en même temps qu'inutile. Il en est de même des ~~Au contraire, ce n'est que de propositions particulières qu'on peut conclure;~~ ~~les règles~~ et figures: ~~sont fausses~~. L'entendement cherche une 3e idée pour rapprocher deux idées; ainsi la place naturelle du moyen terme est entre les deux. Or L'École enseigne des figures où il n'est pas ainsi placé. Ce sont des opérations effectuées sur des mots. — [2°. La méthode serait-elle légitime qu'elle serait <u>stérile</u>. En effet, la tâche de la raison est quadruple: 1° découvrir les preuves; 2° les ranger régulièrement; 3° apercevoir les connexions de chaque partie de la déduction ~~et~~ 4°: tirer du tout une juste conclusion. De ces quatre tâches, le syllogisme n'aide qu'à la 3e et en cela même il n'est pas très-utile, car l'esprit peut apercevoir la connexion des preuves aussi facilement et peut-être plus sans le syllogisme. Donc le syllogisme est à la fois illégitime et stérile.

La vraie méthode est autre. La tâche propre de la raison, c'est de trouver des preuves ou idées moyennes et d'en apprécier la valeur; c'est l'œuvre d'une faculté spéciale, la sagacité. Les autres parties du raisonnement consistent à arranger les preuves pour découvrir la connexion des parties de la déduction, et c'est ce que nous appelons illation, inférence; or cette inférence consiste simplement dans la perception de la liaison entre les idées pour chaque degré de la déduction. Le syllogisme n'a donc aucune place dans la formation de la connaissance.



XXXVème leçon

Locke (Suite)

De la croyance. – Réfutation de la théorie des idées innées.

La doctrine de la croyance est originale et très intéressante; nous l'avons détachée du IVe livre. – Bacon séparait radicalement le domaine de la croyance du domaine de la science: plus un mystère divin est absurde, disait-il, plus on rend hommage à Dieu en y ajoutant foi. Descartes, sans aller aussi loin, séparait aussi la foi de la science, et, dans celle-ci, n'admettait que les questions comportant une certitude absolue, c'est à dire, intuitive ou démonstrative. La doctrine de Locke est tout autre; nous avons déjà vu qu'il admettait des degrés dans la certitude: il met la certitude intuitive au dessus de la certitude démonstrative, et il y ajoute, à un degré inférieur, la certitude sensitive. Mais il va plus loin, et donne une valeur rationnelle à une forme encore inférieure à la croyance. La foi, l'opinion, la probabilité sont par lui reintégrées dans la connaissance, d'où les avaient éliminées Descartes et Bacon.

Quels sont les rapports de l'assentiment avec la certitude? Ils sont très intimes: comme c'est la même raison qui les détermine, il y a entre eux une commune mesure. La raison est en cause aussi bien dans l'opinion que dans la connaissance (IV, 17, 2). Quand nous donnons notre assentiment à des probabilités, nous tenons une chose pour vraie sans preuves complètes, mais non sans

880

preuves rationnelles (IV, XIV 14 et 15); on peut préciser encore davantage: dans la certitude, les preuves ont une valeur objective, et dans la probabilité, elles ont une valeur ~~objective~~ subjective; quoique ces expressions ne soient pas de Locke, (elles traduisent sa pensée) nous voyons par elles comment la philosophie de Locke est une transition entre la philosophie dogmatique et la philosophie critique.

2° Règle de la probabilité. — La probabilité a une infinité de degrés depuis la proximité de la certitude complète jusqu'à la proximité du doute absolu. Elle peut se rapporter à des objets perceptibles ou non, se fonder sur l'expérience ou sur la conjecture, sur l'expérience personnelle, ou sur celle d'autrui. Tous ces modes sont légitimes, mais ils requièrent un examen rigoureux ~~[illegible]~~ de la valeur des sources. La règle générale est de contrôler celles-ci par notre propre expérience. La valeur est d'autant plus grande que notre expérience les a mieux confirmées. Dans les choses qu'on ne peut contrôler par les sens, par exemple, dans les opérations de la nature, où nous ne voyons que les effets, et non les causes, l'analogie est la grande règle (IV, 16-). Donc, identité ou analogie avec notre expérience, voilà la règle. Il y a cependant un cas où la non conformité avec notre expérience ne diminue pas la force du témoignage; c'est celui des événements surnaturels conformes aux fins de Dieu. Ici, on croirait que Locke revient à la doctrine de Bacon; mais ~~on~~ M. de Remusat a abusé d'une phrase: « Dans ces conditions, ces événements sont d'autant plus propres à produire la foi qu'ils sont plus au dessus de l'observation ordinaire; c'est ce qui arrive pour les miracles. » Ici Locke dépasse sa propre pensée, car il nous a dit que la raison a droit de contrôle sur la foi comme sur la science. Ce passage montre simplement qu'il n'entend pas nier les miracles; il ajoute que le simple témoignage de la Révélation exclut le doute comme la connaissance la plus certaine (IV, 16, 14).

Application de ces principes à la science et à la religion.

1° A la science. – Si notre science était bornée aux trois formes de connaissance, intuitive, démonstrative, et sensitive, elle serait fort restreinte. ~~En admettant~~ En admettant les propositions probables, elle accroît infiniment son domaine; le témoignage en particulier, ouvre à la science un champ très vaste en fondant l'histoire. Locke, s'éloignant de Descartes, considère l'histoire comme très utile (IV, 16, 11). ~~En~~ Dans cet ordre de connaissances ~~particulier~~ le syllogisme ne saurait suffire; et la valeur que Locke attribue à la probabilité est une des raisons pour lesquelles il condamne le syllogisme. ~~Il~~ Le syllogisme suppose que les principes sur lesquels il s'appuie sont vrais et indiscutables; mais pour les choses probables, il n'en est pas ainsi; ici surtout, la tâche du philosophe et du savant consiste à ~~mesurer~~ découvrir les preuves et à en mesurer la ~~leur~~ valeur (IV, 17, 2). La méthode syllogistique n'est bonne ~~quelquefois~~ qu'à perpétuer la superstition de l'autorité, qui fournit des majeures sans les appuyer de preuves. Jamais le « Magister dixit » ne saurait remplacer la raison.

2° A la religion: Il n'est pas juste d'opposer la raison à la foi; la foi n'est qu'un ferme assentiment de l'esprit, lequel, s'il est réglé, ne saurait être opposé à la raison. Celui qui croit sans raison de croire peut être amoureux de ses propres fantaisies; mais il ne cherche pas la vérité suivant le dessein qu'a eu le Créateur en formant son intelligence. Locke a de fort belles paroles sur l'usage de la raison: C'est faire injure à Dieu, dit-il, que de fouler aux pieds la Raison, son plus bel ouvrage (IV, 17, 23, 24). Quant aux rapports de la révélation et de la raison, il faut s'en remettre à la révélation là où la raison ne saurait juger, ou atteindre seulement le probable; il faut écouter la raison là où elle peut nous fournir une connaissance certaine; c'est la raison

qui juge si une question est du ressort de la révélation ou du sien propre. Si on n'établit pas ces justes bornes entre la révélation et la raison, il n'y aura pas de fanatisme qui ne soit irréfutable (IV, 18). Ces chapitres du IVe livre nous montrent donc Locke un esprit rationaliste très décidé, et en même temps un attachement très sincère à la religion traditionnelle.

Telle est la partie positive de la philosophie spéculative de Locke. Elle se termine par une division des sciences souvent critiquée, mais qui se concilie bien avec l'ensemble de son système (IV, 21) : Tout ce qui peut entrer dans la sphère de l'entendement humain est ou 1° la nature des choses en elles-mêmes, leurs relations ou leur manière d'opérer, ou, 2° ce que l'homme lui même est obligé de faire pour arriver à quelque fin, à la félicité par exemple, enfin 3°, les moyens par lesquels l'homme peut acquérir la connaissance ou la communiquer aux autres. De là, trois espèces de sciences : 1° Physique ou Philosophie naturelle dont la fin est toute dans la spéculation, et qui a pour objet Dieu, les anges, les esprits, les corps, ou quelques unes de leurs affections, comme le nombre, la figure, etc. — 2° la Pratique qui enseigne les moyens de bien employer nos puissances pour obtenir les choses bonnes et utiles. La morale en est la partie principale. 3° La Séméiotique, c'est à dire la Science des signes, et non la Science des mots, comme on le dit souvent. Les signes sont de deux degrés : les choses nous sont inaccessibles et les idées que nous en avons sont déjà des signes ; puis, comme ces idées se conservent difficilement dans la mémoire, comme à l'état d'idées pures, elles sont incommunicables, nous inventons les signes de ces signes, c'est à dire des mots. La Séméiotique est donc la Science des idées et des mots.

la science des instruments de la connaissance. Locke ajoute que la séméiotique, étudiée en elle même, engendrerait une × logique et une critique différentes de celles que l'on a connues jusqu'alors. Il ne se trompait pas, puisque de là devait sortir le Kantisme.

Partie négative de la philosophie spéculative. — Réfutation des idées innées. —

Bien que Locke n'ait écrit ce livre qu'en dernier lieu, il y pensait certainement auparavant, en construisant sa théorie de la connaissance. Qu'entend-il par idées innées? C'est, dit Locke, une opinion établie chez plusieurs qu'il y a dans l'entendement certaines notions premières (κοιναὶ ἔννοιαι), sorte de caractères imprimés dans l'esprit de l'homme dès qu'il commence à exister, et que l'âme apporte dans le monde avec la vie même. (I, 2, édon de Londres). Pour convaincre les esprits dégagés de préjugés de l'inutilité des idées innées, la théorie déjà faite de la connaissance suffirait; mais pour convaincre tous les hommes, il faut examiner directement cette théorie si répandue. Locke distingue deux sortes de principes: 1o spéculatifs, 2o pratiques. Tous les arguments qui valent contre l'innéité des uns valent contre celle des autres, mais quelques uns s'appliquent spécialement aux principes pratiques. [Nous diviserons cette réfutation, tant en ce qui concerne les principes spéculatifs qu'en ce qui concerne les principes pratiques, en trois parties. Nous examinerons d'abord les raisons alléguées; puis nous produirons certains faits inexplicables dans cette doctrine; enfin nous montrerons comment elle s'est formée.

Principes spéculatifs.

I Toutes les raisons alléguées se ramènent à une seule, l'universalité de ces principes. Mais cette universalité, en quelque sens qu'on l'entende, 1o on ne prouve rien, 2o ou même n'existe pas la plupart du temps.

Et d'abord, parle-t-on de l'universalité actuelle de ces principes. Lors même qu'une telle universalité existerait, ce consentement universel ne prouverait pas nécessairement l'innéité. L'argument ~~serait~~ est sans valeur ~~du moment qu'on pourrait~~ si l'on veut montrer une autre voie par laquelle les hommes doivent arriveraient à cette uniformité. Or, cette autre voie existe, nous l'avons vu (I, 1, 3). Mais en fait, il n'y a aucun principe sur lequel les hommes s'accordent. Par exemple : « Ce qui est, est ; il est impossible qu'une chose soit, et ne soit pas en même temps ». Ces sortes de principes même sont si loin d'être l'objet d'un consentement universel qu'une grande partie du genre humain les ignore ; les enfants et les idiots par exemple, n'y pensent jamais. Cet argument est très faible : il est puéril de soutenir que cela seul est dans notre esprit, à quoi nous pensons actuellement. ~~Tout cela est~~ Il y a là une ~~axat~~ conception a priori de l'esprit humain et une hypothèse métaphysique. Locke croit que c'est une doctrine expérimentale, et l'expérience se retourne contre lui avec une très grande force. Locke comprend bien l'objection ; dire qu'il y a, imprimées dans l'âme, des idées que l'âme n'aperçoit pas, c'est là une contradiction, répond-il ; car l'action d'imprimer ne peut marquer qu'une chose, faire apercevoir certaines vérités. On ne peut assurer qu'une proposition est dans l'esprit lorsque l'esprit ne l'a point encore aperçue. (I, 5)

Mais on peut proposer pour le mot d'universalité un autre sens, et parler seulement de la faculté de connaître ces idées. Cette faculté existe certainement, dit-il, mais l'argument ne vaut rien. ~~Cette~~ L'existence de cette faculté ne prouve rien, car il en est de même de toute vérité que nous sommes capables de connaître. Dès lors les idées innées ne se distinguent plus des autres idées (I, 5).

~~Enfin~~ Veut-on dire que les hommes connaissent les vérités en faisant usage de leur raison. Mais alors il n'y a aucune différence entre les axiomes mathématiques et les théorèmes, entre les principes et la conclusion, et tout sera également inné dans cette science puisque toutes les vérités mathématiques sont de telle nature qu'une créature raisonnable peut toujours les connaître, si elle les cherche. D'ailleurs comment ~~suppose~~ soutenir que le travail de la raison est nécessaire pour découvrir des principes que l'on suppose innés ? — Veut-on dire que les hommes, dès qu'ils usent de leur raison, aperçoivent ces principes ? Mais cette allégation est fausse et inutile. Il est faux que ces maximes soient connues à l'âme quand elle commence à faire usage de sa raison ; combien ne découvre-t-on pas de marques de raison chez les enfants, avant qu'ils aient aucune connaissance de ces maximes ? — Cette ~~fait~~ assertion serait vraie, qu'elle serait encore inutile. Par quelle règle de logique peut-on conclure qu'une maxime a été primitivement imprimée dans l'âme, pour la raison qu'on vient à s'apercevoir de cette maxime dès que ~~certaines~~ facultés de l'âme commencent à s'exercer ?

Veut-on dire enfin que l'esprit reconnaît ces maximes dès qu'elles lui sont proposées ? Le fait est peut-être exact. Mais on prouverait aussi bien que les propositions comme celles-ci : « 1 + 2 = 3 », « le blanc n'est pas jaune » sont des idées innées. Alors il y aurait une infinité de propositions innées. Il y a plus : le consentement général, ainsi entendu, loin de prouver l'universalité de ces idées, prouve le contraire ; il suppose en effet que des gens, instruits d'ailleurs de diverses choses, ignorent ces principes avant qu'ils leur aient été

586

proposés. Ils ne sont donc point innés [En résumé, une idée innée est une idée qu'on connaît et qu'on ne connaît pas en même temps, ce qui est contradictoire. Locke ne fait pas porter sa réfutation sur le concept de puissance, qu'il ignore.

II Faits que cette doctrine n'explique pas. — Si ces principes étaient innés, ils auraient certains caractères qu'ils n'ont pas; 1° ils devraient être connus avant toute autre chose: or, en fait la connaissance du particulier précède la connaissance de l'universel dont elle est la condition (I, 1, 25) — 2° Ces principes devraient apparaître avec plus d'éclat dans les enfants, les sauvages, les imbéciles, les illettrés. Car, de tous les hommes, ceux-là sont le moins corrompus par la coutume et les opinions étrangères (I, 1, 27). Or le contraire est vrai. 3° Les idées dont sont composés ces principes devraient être innées elles mêmes. Or, qui peut dire que les idées d'impossibilité et d'identité sont celles que l'enfant possède les premières? Il en est de même des idées de ~~tout~~ tout et de partie, de Dieu, de substance (I, 3). Il faut donc distinguer les principes et les idées dont ils sont composés, et cette distinction jouera un grand rôle dans la philosophie de Kant. — 4° Enfin ces principes devraient être d'un grand usage: or ils sont à peu près inutiles, puisque la connaissance de leurs éléments essentiels se forme sans eux, comme nous l'avons vu. Ce sont donc des simples abstractions, des généralisations (I, 3, 2). ~~d'idées innées~~.

III Origine de cette ~~idée~~ hypothèse. — On s'explique facilement d'où elle vient. Les hommes, ayant une fois trouvé certaines propositions générales et indubitables, ont supposé, dès qu'ils les ont comprises, qu'elles étaient innées; on se dispense ainsi de rechercher l'origine ~~de tout ce qu'on déclare inné~~. C'est une philosophie paresseuse. C'est pour se dispenser ~~de~~

~~résoudre~~ et d'analyser qu'on a inventé la théorie de l'innéité. La vraie science doit résoudre le plus possible. Locke a fait ce sur la chimie de l'entendement humain; comme disait le dit- ~~a-t-on dit~~ assez justement. Il ne poursse pas très loin l'analyse, mais il a l'idée du problème. D'ailleurs, ajoute-t-il, cette paresse d'esprit était fort utile aux sectateurs de l'autorité (I, 3, 24) Il faut reconnaître aussi que pour certaines idées, comme l'idée de Dieu, la clarté du raisonnement est telle qu'il faut nécessairement les admettre.

(b) Principes pratiques.

Toutes ces considérations s'appliquent aux principes pratiques comme aux principes spéculatifs: mais quelques autres s'appliquent exclusivement aux principes pratiques (I, 2).

Le consentement universel d'abord existe beaucoup moins pour eux. Il est, dit-il Locke, bien difficile de produire une règle de morale qui soit aussi universelle par exemple que ce principe: „tout ce qui est, est.„ Locke multiplie ~~contre~~ les exemples contre l'universalité, comme Montaigne. ~~Les lois de la conscience elle même varient~~ (I, 2, 8): ce qui est universel, ce n'est pas la loi morale, c'est uniquement l'appétit, la recherche de l'utile. [De plus, certains faits sont inconciliables avec l'innéité des principes pratiques: d'abord ces principes ne sont pas évidents; on peut demander une raison de toute règle de morale, même de celle-ci: „Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît à vous-même„. Si ce principe était inné, il n'aurait pas besoin de justification (I, 2, 4). — [Enfin, l'origine de ces principes peut encore s'expliquer ici: les hommes ne connaissent pas le véritable fondement de la morale, qui ne peut être que la volonté de Dieu. Les hommes ignorent cette

volonté, mais Dieu a mis une liaison nécessaire entre la vertu et la félicité publique. ~~Or l'appétit est inné~~; par suite, certains hommes, en cherchant leur seul intérêt, arrivent à prendre la même voie que les hommes vertueux; voilà comment on arrive à s'accorder sur les maximes morales. Si l'on ajoute à cela l'influence de l'éducation de la coutume, si l'on considère que les enfants reçoivent ces principes alors que leur esprit est encore vide, que, dans tout le cours de la vie, l'homme voit la louange et le blâme fondés sur ces principes, on comprendra comment ces principes nous apparaissent comme des impressions de Dieu et de la nature (I, 2, 23). La coutume, plus forte que la nature, est la seule cause de cette opinion.

En résumé, la doctrine de l'acquisition de nos idées de toute espèce sans le secours des idées innées suffit à expliquer le degré d'universalité des notions communes, spéculatives et pratiques, et elle explique seule la diversité de ces notions, diversité qui n'est pas moins réelle que cette universalité qu'on signale en l'exagérant. —

A. Jeanroy

XXXVIe Leçon.

Locke (fin).

Philosophie pratique. Conclusions.

Il n'y a pas dans Locke de morale proprement dite. La volonté de Dieu étant le fondement (D. la morale), comme nous ne connaissons pas cette volonté, il faut s'en rapporter à l'usage et à la coutume. Le fondement de l'usage et de la coutume est l'intérêt. Mais Dieu a voulu que l'intérêt et la vertu fussent unis.

Dans la philosophie pratique il y a trois parties : la Religion, l'État, l'Éducation.

Les doctrines de Locke en matière de religion se trouvent dans ses Lettres sur la tolérance, et dans son traité sur la Conformité du christianisme avec la raison. Ces ouvrages sont dirigés surtout contre Hobbes, qui faisait de la foi un devoir politique. Selon Locke au contraire la foi admet le contrôle de la raison. Locke commence cette évolution qui devait se poursuivre en Angleterre et en Allemagne par l'application du libre examen à la religion, et qui devait aboutir au déisme à la libre pensée proprement dite. Locke compare la religion naturelle avec les sources de la religion chrétienne, et, dégageant du christianisme ce qui en est l'essentiel, il trouve un parfait accord entre les dogmes de la foi et les principes de la raison. Les points principaux du christianisme sont la croyance au salut, la certitude que cette croyance justifie l'homme, et que l'assistance du Christ est assurée à l'homme de bonne volonté : or ceci ne choque en rien la raison. Locke en tire la tolérance, fondée sur la raison et sur la conviction que l'homme se fait par lui-même et pour lui-même, la foi ne peut être ni imposée ni abolie par

aucune puissance. Ce qui est rationnellement impossible est juridiquement illégitime. Ni l'État ni l'Église n'ont droit sur les consciences. De là la nécessité de séparer l'État qui a la force et l'Église qui s'adresse aux âmes. « Le spirituel n'est pas un « pouvoir, mais une liberté. » Cf Renan, Questions contemporaines. — Il n'y a pas de point de contact entre le spirituel et le temporel. L'État protège toutes les confessions religieuses dont les doctrines peuvent servir de fondement au contrat social. Il ne proscrit que celles qui sont incompatibles avec le contrat social. Au point de vue spirituel l'État a pour mission exclusive de protéger la liberté; et l'Église ne peut appeler aucune puissance matérielle coërcitive à son aide. [sans son œuvre de propagande,]

Les Doctrines de Locke sur l'État se trouvent dans ses deux traités ~~cont.~~ du Gouvernement, le premier dirigé contre la théorie du droit divin, le deuxième exposant le rôle et le devoirs du gouvernement civil. Ici encore Locke répond à Hobbes. Sans doute il prend aussi pour point de départ l'état de nature, qu'il détermine rationnellement plus qu'historiquement. Mais il ne le fait pas consister dans un état de guerre perpétuelle, il y voit l'égalité des droits et des libertés, l'identité des facultés et des besoins, la communauté des destinées. ~~Mais~~ L'état de nature manque d'une force supérieure aux individus pour défendre la loi naturelle contre la violence: aussi les hommes font-ils un contrat pour sauvegarder leurs droits; ce contrat 1° est libre dans son origine, 2° il a pour objet non la suppression, mais la garantie des droits naturels. — La puissance de l'État diffère ~~aussi~~ ainsi 1° de la puissance paternelle que Locke rétablit contre Robert Filmer; 2° de la puissance des-

potique, bien que Hobbes prétende le contraire. — La puissance paternelle ne se fonde pas sur un contrat, mais sur un rapport naturel ; la puissance despotique ne se fonde que sur la violence. Le père a devant lui un mineur, le despote un esclave. l'État un homme libre. — Le souverain pouvoir appartient à la volonté commune, à la loi. C'est le pouvoir législatif qui est le souverain, et c'est sa forme qui fait de l'État une oligarchie, une démocratie, ou une monarchie. Le pouvoir ~~administratif~~ législatif doit être accompagné d'un pouvoir exécutif, administratif, et judiciaire, car on n'a pas besoin de légiférer constamment ; ce qu'il faut, c'est que les lois soient constamment exécutées. — La puissance de l'État est limitée par son objet qui est l'utilité commune, et par son origine qui est un contrat libre. L'État ne peut entreprendre sans contradiction sur les droits naturels de l'homme. Ces droits essentiels sont au nombre de trois : droits de vie, de × propriété, et liberté au sens civil ; les libertés politiques sont des institutions assurant l'exercice de ces droits primordiaux. (On voit ici l'origine de théorie libérale de B. Constant, de Lab Laboulaye, Renan, etc.)

La condition de cette liberté, c'est la séparation des pouvoirs, doctrine qui devient un dogme chez Montesquieu. Le pouvoir exécutif peut être soit subordonné, soit coordonné au pouvoir législatif. Mais en aucun cas le pouvoir exécutif ne peut être mis au-dessus du pouvoir législatif. — Locke fait la théorie de ce qu'il a vu ; il réduit en système la politique de Guillaume aussi d'Orange. ~~Locke~~ Il fait aussi la théorie du droit de Révolution : quand un roi viole

les lois, il est coupable comme un simple particulier : le dernier mot doit appartenir au pouvoir législatif c'est-à-dire au peuple qui dès lors a le droit « d'en appeler au ciel » par une Révolution. Pour prévenir les crimes qui provoquent les révolutions, nul moyen n'est plus efficace que ce droit de révolution attribué au peuple (Jacques II et Guillaume III). — Locke se sépare de Hobbes par le libéralisme, prépare Rousseau par sa conception philosophique de l'Etat de nature, et Montesquieu par sa théorie de la séparation des pouvoirs.

Nous arrivons à la doctrine de Locke en matière d'éducation. Déjà Bacon avait dit que la restauration des sciences implique la réforme de l'éducation et que l'Etat doit disputer la jeunesse aux jésuites. Mais Bacon n'indiquait point dans quel sens devait avoir lieu la réforme. Locke est le premier qui ait traité en philosophe la question de l'Education, quoique Rabelais et Montaigne y aient touché. Locke est en cela le précurseur de Rousseau dont la gloire a injustement obscurci la sienne, car il est plus pratique, il a plus de bon sens, s'il a moins d'élévation.

Il y a un rapport sensible entre sa philosophie et sa doctrine de l'éducation. « De cent personnes, « il y en a quatre vingt dix qui sont ce qu'elles « sont par l'éducation qu'elles ont « reçue. C'est de là que vient la grande différence des hommes... L'éducation dès la plus tendre enfance a des conséquences très importantes... comme une rivière dont on peut sans peine détourner l'eau en des canaux arrive en des lieux

" forts éloignés les uns des autres... C'est avec
" même facilité qu'on peut tourner l'esprit
" des enfants du côté qu'on veut." - C'est
l'enfant assimilé à une table rase.
L'éducation selon Locke a une puissance
presque absolue, malgré certaines dispositions individuelles
de l'élève reconnues par
lui. Cette idée est exagérée. Les darwinistes aujourd'hui qui ont mis sur
le premier plan l'hérédité réduisent
beaucoup l'influence de l'éducation. Mais
L'idée de la table rase était utile et
précieuse pour déterminer une étude
sur l'éducation. Il est
bon de s'exagérer sa puissance. L'erreur
même serait pédagogique. L'éducateur
doit croire à la puissance de l'éducation.
Pour toutes ces idées, Locke a été servi
par sa philosophie. - La méthode
qu'il suit dans ses recherches est expérimentale. Il y
montre un esprit libéral et pratique.

La culture de l'esprit est le fruit de
l'expérience et du travail personnel formant
avec les éléments simples donnés du dehors
un tout riche et harmonieux. Le développement ne se fait jamais mieux que
lorsque c'est la nature qui y préside. Il
faut fortifier la nature par des habitudes
judicieuses implantées dans l'âme, et
qui ne fassent qu'un avec cette nature
même. - Le vrai but, c'est de faire des
hommes, des personnes capables de se
tirer d'affaire et d'être utiles dans la
société. Dans les écoles d'Angleterre,
partout reparaît cette devise caractéristique.
Trouvez votre chemin ou faites-vous le. - Le
sujet, dont on doit diriger l'éducation
c'est un individu qui a une nature propre.
L'éducation doit tenir compte
de ses dispositions et les approprier
au but poursuivi. (76, 103). - Le ressort
du développement doit être surtout l'honneur

2

la honte, le souci de la réputation, qui est le mobile le plus puissant. ~~Locke conseille l'amour propre, ou honte et au honneur~~ (83-62)

Voici les conséquences. L'éducation privée est meilleure (72); une large place est faite à l'éducation corporelle, tout en n'y contraignant personne (section 1). Le jeu a un intérêt particulier. L'enfant y apparaît dans son état naturel que le maître doit observer. Le jeu développe les facultés d'initiative et d'invention. Le jeu peut être appliqué à l'étude. « L'enfant doit apprendre « non pas sous l'idée du devoir, mais « en jouant. » (78, 127, 164). Point de corrections corporelles, sauf dans le cas d'entêtement, pour plier la volonté. (44, 80). L'intuition doit être préférée à l'érudition (183), ou doit au moins la précéder. On étudiera donc d'abord les sciences d'intuition. Les langues seront apprises en les parlant : parmi les langues étrangères, on apprendra d'abord le français, puis le latin. Le grec, science de pure érudition, sera laissé de côté. Les arts, la musique, et même la poésie (179) sont inutiles. Locke n'admet que le dessin.

Ce système est pratique et positif. Il a pour ~~but~~ identifier le bien et l'utile. Il exclut le mobile moral qui ne remplace point le sentiment de l'honneur, (et l'honneur chez Locke se ramène souvent à l'amour propre). Kant a une doctrine toute contraire : il montre que le mobile moral est le seul efficace, et que la meilleure manière d'élever les enfants c'est de leur apprendre que tout le monde est soumis à une règle.

~~Cette~~ La philosophie pratique de Locke dépend en partie de la philosophie théorique. Mais la

que l'éducation publique

conception de l'État de nature est une vue a priori, combinée avec certaines idées inspirées par les ~~dues aux~~ événements. – Nous ne pouvons voir, comme Kuno Fischer, dans Locke une application de ~~la~~ sa philosophie ~~partie~~ théorique : la question du rapport de la théorie et de la pratique, qui devait devenir ~~être~~ prépondérante chez Kant, n'est point soulevée ici.

auxquels a assisté Locke

de la philosophie pratique à

Conclusion.

But 1°)

Le but de la philosophie selon Locke est la recherche de l'origine historique et de l'étendue de la connaissance ~~cause~~, l'étendue étant déterminée par l'origine. – La méthode, purement psychologique et idéologique, sans appel aux sciences physiques, tour à tour analytique et synthétique, cherche les idées simples, et reconstitue par voie d'additions les idées composées. La recherche est dirigée par ce postulat

Postulat 2°

que les lois, qui président à la manière dont nous connaissons les choses, doivent se retrouver dans l'objet ou que nous étudions, l'esprit. Bacon ~~a~~ montré que la méthode expérimentale est la seule capable d'engendrer une science réelle. L'invention hardie, originale, a priori, de Locke, c'est d'avoir transporté cette méthode expérimentale dans l'esprit lui-même. Locke suppose que l'esprit s'est formé par la méthode expérimentale : ~~Le fait de Kantisme ; nous ne pouvons connaître qu'expérimentalement, il en conclut que l'esprit s'est formé expérimentalement~~ : conséquence nullement nécessaire, que les savants de profession ne ~~tirent pas~~.

Croient ~~cela~~ obligés de

De ce que nous ne pouvons connaître qu'expérimentalement, nous n'en pouvons conclure que les ~~choses~~

se sont formées par des actions extérieures. Le partisan des créations séparées emploie ~~cependant~~ la méthode expérimentale. # Nous ne sommes pas [illegible] comme les autres ~~ne sentant pas~~ [sentant un droit d'admettre] que les choses se sont formées d'une manière analogue à notre manière de ~~concevoir~~ connaître, qu'elles ~~n'avaient~~ n'ont aucune nature propre, qu'avant l'action des choses extérieures, elles ~~étaient~~ sont de simples tables rases.

Le Postulat de Locke est très intéressant. C'est le point de départ de la philosophie qui transporte dans l'objet les lois mêmes de la connaissance : c'est Kant qui prendra conscience de cette conception et en saisira la vraie portée.

Toutes nos idées s'expliquent par des idées simples empiriquement données, et par des combinaisons faites par nous : tel est le résultat où arrive Locke. — ~~Quant~~ En ce qui concerne ~~à~~ la valeur de ~~cette~~ nos idées, — nous connaissons les faits avec certitude, nous concluons les causes avec moins de certitude ; quant aux idées de substance, ce sont des constructions qui ne peuvent prétendre à représenter la ~~substance~~ réalité. Il y a deux intermédiaires entre les substances et nous : 1° les idées déjà inadéquates aux substances, 2° les mots qui ne sont pas adéquats aux idées m. Valeur

Locke est l'inventeur de l'idéologie, c'est à dire du problème qui porte sur l'origine et la portée de notre connaissance. Il a inventé un problème. C'est un grand titre. De plus il a énoncé le premier les deux doctrines suivantes [illegible] : attendu que la portée de la connaissance se mesure sur son origine, — et que tout objet dépassant l'expérience est hors de nos prises, les rapports que nous

Inventeur d'un problème

Étendue det. par origine

puisions en nous pour les appliquer aux idées ne valent que pour nous et ne peuvent pas être considérés comme existant dans les choses elles-mêmes. C'est la connaissance ~~subjective~~ limitée à l'expérience, la subjectivité de la connaissance. — Mais son système est inachevé. Il reste à mi chemin ~~pour~~ dans la doctrine de l'objet comme dans ~~et pour~~ celle du sujet. — 1° Pour l'objet. S'il nie l'objectivité du principe de substance, il laisse subsister l'objectivité du principe de causalité, sans indiquer les raisons de cette différence; même pour le principe de substance, il s'arrête sans raison sur le chemin de la subjectivité puisqu'il admet que la substance existe, quoique nous ne puissions la connaître. — 2° Pour le sujet. Locke a cherché l'origine des idées, mais non des facultés de l'esprit. Avant l'étude des idées complexes, il ne définit pas l'esprit; grande lacune. K. Fischer a vu cette lacune et a voulu chercher dans Locke ~~ce~~ de quoi la combler. C'est logique, mais Locke n'a pas donné cette définition, qui aurait dû précéder les idées complexes. ~~K. Fischer est obligé de chercher dans la théorie de la réflexion, ce n'est pas [illegible] historique. — Locke ne pense pas que pour expliquer les idées complexes faites par l'esprit, il ne donne pas de définition de l'esprit~~ : la lacune est évidente. Il n'a pas cherché les origines des facultés. Il a même dit que les idées collectives sont formées arbitrairement. Néanmoins il veut que ces idées aient de la valeur ~~quoique formées par nous~~. Mais d'où vient leur cette valeur? Il faudrait savoir en quoi consiste l'esprit qui les forme. — Le système de Locke provoque donc cette ~~une~~ question: qu'est-ce que

Subj.

Lacune subst.

Sujet

cet esprit qui réfléchit sur les sensations? Locke a fait l'alchimie de l'esprit, il en a analysé les produits, il les ramène ~~en~~ à des ~~corps~~ éléments simples. Mais il n'a pas fait la physiologie de l'esprit, il n'a pas étudié les forces qui dans l'esprit forment ces idées complexes, les facultés, les puissances de l'esprit. — Quelle est la nature du sujet, de l'esprit? Voilà le problème. Il ne l'a pas résolu.

Deux voies s'ouvraient: s'attacher au caractère d'arbitraire et de contingence que Locke attribuait aux idées de substance, comme conséquence de leur caractère synthétique: Locke a considéré les liaisons d'idées comme synthétiques et en a conclu qu'elles sont contingentes et arbitraires. — S'attachant à cela, on peut chercher la raison de la réflexion dans la sensation même, c'est-à-dire chercher à déterminer l'évolution de l'esprit comme Locke a déterminé l'évolution de l'idée; montrer que l'expérience suffit à expliquer l'esprit comme nos idées, et ainsi rattacher les phénomènes psychiques aux impressions du dehors dont ils seraient ~~tou~~ le prolongement. Locke a montré que l'expérience produit des idées et que les idées peuvent produire des habitudes: considérons celles-ci comme pouvant produire des habitudes héréditaires ou habitudes ~~spécifiques~~ de l'espèce, avec lesquelles on peut identifier la nature de l'esprit: nous aurons un système achevé reposant sur l'expérience. (Hartley, Hume, Spencer).

Successeurs

Expér. suffit. à expliq. l'esprit c. nos idées.

Il y a une autre voie. On peut, avec le même point de départ, c'est-à-dire avec le caractère synthétique

de nos jugements ne pas renoncer à la nécessité admise par les anciens, et que Locke n'ose pas abandonner, en particulier pour les idées mathématiques et morales, chercher la raison de cette valeur nécessaire de nos jugements, dans l'esprit considéré comme distinct de la sensation, comme ayant une nature et une valeur propres ; puis, ces principes détachés de la substance et de l'appui des choses extérieures, et comme suspendus en l'air, les rattacher à l'esprit ; pour cela, considérer l'esprit comme ayant des lois propres, comme engendrant des synthèses a priori : Kant l'a fait. De plus, on devait être amené à rechercher si l'esprit n'intervient pas dans la sensation même. On agrandit ainsi le domaine de l'esprit, et on restreint le domaine de l'inexpliqué, càd. de l'influence des choses ; on absorbe, avec Berkeley, Kant, Fichte, la sensation dans la réflexion, et on fait de plus en plus graviter toute la connaissance autour des lois propres de l'esprit.

La première façon d'envisager les choses est davantage ~~plus~~ dans le prolongement de la voie de Locke. Cependant la réserve habituelle de Locke lui eût sans doute interdit la première comme la deuxième. Il se fût vite arrêté devant le positivisme sensualiste, ~~ou devant le matérialiste~~, et devant l'idéalisme spiritualiste. — La philosophie de Locke devait aboutir à l'idéalisme, ~~et~~ ramenant, ~~Ramener~~ soit la sensation à la réflexion, soit la réflexion à la sensation, c'est-à-dire ~~devait faire naître~~ l'idéalisme spiritualiste ou sensualiste. La pente de Locke est

vers le sensualisme ; mais l'idéalisme spiritualiste restait possible.

La philosophie de Locke a été un point de départ. ~~[illegible]~~, Hume, Darwin, Spencer ont pris la voie sensualiste. Berkeley, Kant, Fichte, ont pris la voie idéaliste.

A. Themerin

Alfred Leune

XXXVII

—

Successeurs immédiats de Locke — Vie de Leibniz.

Parmi les successeurs de Locke, on peut distinguer ceux qui se sont occupés de philosophie spéculative, et ceux qui ont traité surtout les questions morales. Parmi les premiers nous citerons Newton, Clarke, Brown, Hartley et Priestley.

<u>Newton</u> (1642.1727) n'est pas un philosophe de profession, mais dans ses ouvrages scientifiques se trouvent épars des aperçus philosophiques très importants. Il déclare tout d'abord qu'il ne fait point d'hypothèses : "Physique, dit-il, garde-toi de la métaphysique." — Selon lui, la production et la conservation de l'ordre du monde supposent l'action divine : cette action, il la prouve, comme l'existence de Dieu, par ceux des phénomènes célestes que les lois qu'il connaît ne lui semblent pouvoir expliquer complètement. "Si la physique pure régnait, dit-il, les planètes erreraient dans l'espace comme les comètes." Et encore : "Si l'attraction seule régnait, tous les globes se réuniraient en un seul. Il a donc fallu un bras divin pour lancer les planètes suivant les tangentes à leurs orbites. L'ellipse décrite par les planètes résulte donc du concours de l'attraction et de cette force tangentielle. (Laplace plus tard

expliquera cette force même en la ramenant à l'attraction et ~~aurai pausa~~ se vanter d'avoir banni du monde l'hypothèse Dieu comme inutile) — De plus Newton voyait dans l'espace infini le Sensorium de la Divinité.

Samuel Clarke (1675-1729), disciple de Newton se proposa surtout de défendre les grandes vérités religieuses et morales. Il faut signaler sa démonstration de l'Existence de Dieu par l'argument a contingentiâ mundi ; qui n'a rien d'original. et sa controverse avec Leibniz sur la nature de l'espace Sa doctrine sur l'espace était aussi une démonstration de l'existence de Dieu empruntée à Newton : nous concevons un espace sans bornes, ainsi qu'une durée sans commencement ni fin. Or la durée et l'espace ne sont point des substances mais des attributs, et tout attribut appartient à un sujet. Donc il existe un être réel, nécessaire et infini dont l'espace et le temps nécessaire et infini sont les attributs. Dieu est le substratum de l'espace et du temps.

Brown. évêque de Cork et de Ross, mort en 1735 en un adversaire de Locke, qui ne fait que pousser ses principes aux derniers conséquences. Suivant lui, nous ne savons rien de Dieu ni du monde spirituel que

par analogie avec les objets sensibles. Donc pour arriver à des connaissances certaines sur ces grands sujets, il nous faut recourir aux lumières de la Révélation

Hartley né à Illingworth (1704-1757) médecin philosophe publia en 1729 des "Observations sur l'homme, sa constitution et ses espérances." (v. thèse lat. de M. Ribot). Il ramène tous les phénomènes psychologiques aux sensations et aux idées, celles-ci résultant entièrement des sensations. Il prélude à la doctrine de l'Association, en considérant toute idée générale, tout principe comme le simple résultat d'une association entre plusieurs idées sensibles. Quant à la sensation elle-même, il l'explique par des vibrations des nerfs et du cerveau sous l'influence d'un fluide analogue à l'éther. Toutefois il se défend d'être matérialiste. La matière et le mouvement seuls, dit-il, ne donneront jamais que de la matière et du mouvement. Il maintient la responsabilité morale et l'espérance d'une autre vie, et démontre l'existence de Dieu par les preuves de Clarke.

Joseph Priestley (1733-1804) fut à la fois célèbre comme physicien et comme chimiste, comme théologien et comme philosophe. (Ses œuvres complètes comptent près de 70 vol.). Il se pose en adversaire des Écossais, c'est-à-dire de cette philosophie qui place la règle suprême de la vérité dans le sens commun et en fait le fondement de tous nos principes. C'est là, dit-il, dégrader la science, car le sens commun, ce n'est ~~est~~ l'opinion — Dans les

en définitive que

Recherches sur la matière et l'esprit, il soutient ouvertement le matérialisme. Toutefois il défendit avec passion la liberté contre Hume.

Deux autres successeurs de Locke sont surtout moralistes. Ce sont :

Wollaston (1659 - 1724) qui dans son "Esquisse de la Religion naturelle" (1722) fonde la morale sur la notion du vrai - Toute mauvaise action est pour lui un mensonge.

Le Comte de Shaftesbury (Ashley Cooper), dans son livre des "Moralistes" (1709) enseigne qu'il existe un ordre universel réglé par la Providence, où tout a sa place marquée, où tout est bien. Première apparition de l'optimisme de Bolingbroke, de Pope, systématisé ensuite par Leibniz. — Dans son "Essai sur le mérite et la vertu" il soutient que l'homme possède en lui un sens réfléchi ou sens moral spécial qui lui fait trouver dans certaines actions des objets d'amour ou de haine. C'est là pour lui le criterium du bien. La vertu et le mérite résident dans ce qui obtient ainsi notre approbation et notre amour - Il peut être considéré comme formant la transition entre l'empirisme de Hobbes et de Locke, et la doctrine des Ecossais qui fera appel au sens commun comme à une faculté spéciale.

Leibniz. 1646-1716.

La doctrine de Leibniz est avant tout une ~~création~~ vaste synthèse, et les matériaux en sont dans toutes les grandes philosophies : Platon, Aristote, la Scolastique, Bacon, Locke, et même Giordano Bruno, sans compter la préoccupation de Spinoza et du mécanisme cartésien. Toutefois, elle a un antécédent plus immédiat dans un médecin philosophe anglais du 17ème siècle Francis Glisson. (1597-1677). ~~si tant est que Leibniz ait connu ses théories~~ (sur Glisson, v. thèse de M. Marion). ~~Mais~~ L'analogie sur certains points, n'est pas douteuse. L'œuvre de Glisson est considérable. En 1662 parut à Londres son : "Tractatus de natura substantiae energetica, "seu vita naturae ejusque tribus primis facultatibus perceptiva, "appetitiva, motiva." - Selon lui, la substance a une existence et une activité propre; tout ce qu'elle est, toutes ses propriétés, elle les tire ~~par déduction de la~~ de son propre fonds; elle a la vertu d'agir sur elle-même et de se développer par sa propre énergie : "Substantia exclusive est negatio foederationis cum "quavis natura aut supposito extraneo." (ch. 5) - Point de communication entre les substances. Quant aux facultés de l'esprit et aux propriétés de la matière, ~~il~~ Glisson les tire par déduction de la définition même de la substance; l'action de la substance sur elle-même, c'est l'appétition; l'action de la substance pour repousser toute action étrangère, c'est la puissance motrice. L'une et l'autre supposent la perception, qui n'est que l'union de la

(selon plusieurs; V. notamment Ueberweg, 4e Edit. p. 121 & la thèse latine de M. Marion)

substance, c'est à dire de l'élément individuel, avec la forme c'est à dire l'élément universel. La matière est aussi douée de la faculté perceptive, car il n'y a pas de matière sans forme. Les autres propriétés de la matière sont la pesanteur et la divisibilité. — Il convient maintenant d'ajouter que rien ne prouve d'une façon certaine que ~~Glisson~~ Leibniz ait connu cette philosophie. D'ailleurs, il resterait toujours une grande différence de quelques définitions à tout un système qui en fait voir la portée et la fécondité.

M. Janet constatant que Glisson fait de l'esprit lui-même étendu, tandis que Leibniz ôte l'étendue à la matière même, se demande si Glisson ne serait pas tout simplement un scolastique attardé qui n'a pas lu Descartes.

Vie de Leibniz.

La détermination des sources de la vie de Leibniz est déjà un problème à elle seule. Ces sources sont essentiellement ses propres ouvrages et sa correspondance. Sa biographie n'a donc pu être faite sérieusement que depuis la publication de ses ouvrages, publication qui fut très tardive: elle ne commença en effet de façon sérieuse que dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, lorsqu'on eut découvert les manuscrits de Leibniz à la bibliothèque de Hanovre. Les biographies de Leibniz sont donc de 2 sortes: ~~d'abord~~ celles qui précèdent cette découverte, & celles qui lui sont postérieures. Parmi les premières, ~~lesquelles~~ quelques unes ne sont pas sans valeur. Elles reposent ~~en général~~ sur des témoignages directs des secrétaires de Leibniz, Feller, Georg Eckhart, entre autres; ou des bibliothécaires

de Hanovre qui vécurent dans un monde plein encore des souvenirs de Leibniz, tels que Baring et Gruber — En 1717 juillet parut dans les "Acta eruditorum" un <u>Eloge de Leibniz</u>. Cette biographie fondée sur des renseignements d'Eckhart est à ce qu'on croit de Christian Wolf. — En nov. 1717 parut un ouvrage qui fit grand bruit ; l'Eloge de Leibniz par Fontenelle. Il empruntait aussi ses renseignements à Eckhart qui en donna une traduction allemande en 1720 en tête d'une traduction de la Théodicée. En 1735 Baring y ajouta de nouvelles notes dans une autre traduction allemande — En 1734 le Chevalier de Jaucourt sous le pseudonyme de Neufville avait essayé pour la première fois dans une excellente biographie de faire une histoire de l'esprit de Leibniz, c'est-à-dire ~~à l'aide~~ de ses ouvrages — Enfin en 1779 ~~nous avons~~ parut une notice de G. Eckhart lui-même qui contient beaucoup de faits, de détails anecdotiques, mais ne pénètre pas dans la pensée de Leibniz —

La seconde série des biographies de Leibniz est beaucoup plus importante. Ce ne fut qu'en 1745 que Gruber publia un "Commercium epistolicum Leibnitianum.", et en 1768 que Dutens entreprit une édition des oeuvres complètes. Mais cette édition ~~avait~~ présentait encore de nombreuses lacunes. Enfin on se mit à fouiller la bibliothèque de Hanovre, Guhrauer se signala dans cette recherche et de 1838 à 1840 publia

une partie des œuvres posthumes de Leibniz. Erdmann en 1840 y ajouta quelques fragments et en particulier un : "In specimina Pacidii introductio historica" qui nous intéresse pour la biographie. En 1842 Guhrauer put donc enfin à l'aide de ces documents donner pour la première fois une biographie sérieuse de Leibniz (Breslau. 1842) - Il en donna une 2de édition augmentée en 1846 - De nos jours Foucher de Careil donna des "Lettres et opuscules inédits" (1857) parmi lesquels se trouve un petit ouvrage fort intéressant : "Vita Leibnitii a se ipso delineata", mais il ne se rapporte qu'aux 20 premières années de sa vie - C'est d'après ces derniers documents que Kuno Fischer a pu donner une très bonne biographie de Leibniz (Edon de 1867 de son Histoire 2e volume). On peut également consulter Ueberweg, et M. Marion (Edon de la Théodicée) qui s'est inspiré surtout d'Ueberweg -

Leibniz (lui-même écrivit toujours ainsi son nom. Cependant son nom étant un nom slave Lubeniecz devait par analogie avec les mots slaves du même genre germanisés (Seidlitz et autres) s'écrire Leibnitz) Leibniz est d'origine slave. et à ce propos de graves discussions se sont élevées sur la question de savoir si les allemands doivent revendiquer

Leibniz comme leur appartenant. En réalité son bisaïeul déjà était établi en Allemagne où il occupa même des fonctions publiques. Son aïeul et son père résidèrent en Allemagne. Il peut donc être considéré comme allemand. Il naquit à Leipzig le 1er Juillet 1646. Son père était jurisconsulte et professeur de morale à l'Université de Leipzig.

Il est fort difficile de ~~établir~~ tracer dans sa vie des ~~distinctions~~ lignes de démarcation absolument tranchées. On peut cependant y marquer trois périodes. Une première période d'études et de travaux préliminaires jusqu'en 1672, époque de son voyage à Paris — De 1672 à 1676 s'étend une période de voyages, celle-ci assez bien définie — Enfin la dernière période est celle du séjour de Leibniz à Hanovre comme bibliothécaire: période de maturité et de production, marquée par la publication de ses grandes œuvres. Il y voyage encore mais peu —

1re période Les études et ses premiers travaux.

Leibniz étudia d'abord dans les livres de son père. Il ouvrait avidement, nous dit-il, les premiers qui lui tombaient sous la main, lisant de tout, voulant tout savoir, et dans toutes les sciences: ayant avec cela le secret de conserver des idées claires et distinctes sur toutes choses, malgré cette extrême multiplicité d'études. Il apprend le latin et le grec de bonne heure et fort-

jeune lut Virgile, Platon, Aristote, Plotin. Il parle de ces auteurs anciens avec une grande admiration. Il y puisa le goût de la vraie grandeur et y prit l'aversion pour l'emphase vide. De bonne heure aussi il s'assimila la philosophie et la théologie scolastique, et se complut, suivant son expression, à ~~tirer~~ trouver de l'or caché jusque sous le latin barbare des moines. Ce ne fut qu'après 15 ans qu'il commença à lire les modernes, le De Augmentis de Bacon, Cardan, et Campanella, Kepler Galilée et ~~[illegible]~~ Descartes, qu'il trouve "grands comme des anciens." — En même temps il méditait, et son indépendance d'esprit croissait avec son érudition. — Il suivit à cette époque le cours de Thomasius, professeur de philosophie à l'Université de Leipzig. Et en 1663 écrivit sur le "Principe d'Individuation" une thèse remarquable où il prend parti pour le nominalisme. Il se rendit ensuite à Iéna où il suivit les leçons du mathématicien Erhart Weigel. Rempli d'admiration pour la certitude des combinaisons mathématiques, il résolut de chercher des combinaisons analogues pour toutes sortes d'idées et de chercher des règles certaines pour découvrir a priori si une preuve est vraie ou fausse : il publia à ce sujet son : "De arte combinatoria" en 1665. — Toutefois décidé à faire avant tout de la jurisprudence il part pour Altdorf

où il prit le grade de docteur en droit. Sa thèse intitulée "De Casibus perplexis in jure" prouva qu'il y avait autre chose en lui qu'un érudit. Il s'affilia à cette époque à la confrérie de la Rose croix, (ainsi nommée non de Rosenkranz, mais de Rosenkreuz, son fondateur) où l'on s'occupait de sciences occultes. Il y apprit l'alchimie, et toute sa vie conserva le goût de ces sciences expérimentales. Comme il se trouvait à Nuremberg, il fut remarqué par le baron de Boinebourg, ministre de l'électeur de Mayence, Jean-Philippe. Celui-ci à qui il fut présenté, fut charmé du caractère de Leibniz, de sa vivacité, de son élégance et de sa simplicité, et l'attira à Francfort. Dès cette époque il commença à se tourner vers la politique. Entré dans des fonctions judiciaires, il médita un vaste plan de réformes dans la jurisprudence. En 1667 et 1668 parurent deux ouvrages à ce sujet. En même temps il s'occupe de théologie et écrivait une "Confessio naturae contra atheistas". En 1670 il lut un ouvrage de Nizoli, philosophe italien. Cet ouvrage qui datait du siècle précédent était dirigé contre la scolastique. Il le réédita avec une préface dans laquelle il réhabilitait Aristote et St. Thomas. Enfin pendant ce même séjour à Francfort il écrivit deux ouvrages sur le mouvement qu'il dédia l'un à l'Académie des sciences de la

l'autre à la Société royale de Londres. Il y corrigeait la théorie de Descartes et à la formule mv substituait la formule mv^2 comme constituant la quantité ~~de mouvement~~ qui reste constante dans la nature —

2e Période. Période de voyages.

En Mars 1672 il se rendit à Paris. Il y vit Huyghens avec qui il fit de la géométrie: s'occupa de théologie avec Arnaud et de politique avec Colbert. Déjà à cette époque, il conçut une idée politique très-intéressante qui se rattache à l'ensemble de ses ~~idées~~ théories. Il avait le dessein d'établir l'harmonie, l'équilibre des peuples chrétiens et en même temps de repousser hors d'Europe la barbarie, c'est à dire la Turquie. Or l'ambition de Louis XIV lui paraissait menaçante pour l'Europe; il conçut donc le projet de détourner cette ambition de l'Allemagne en la tournant vers la Turquie, et ce fut dans cette idée qu'il conseilla au roi de France de faire la conquête de l'Egypte. On sait qu'il ne réussit pas. En janvier 1673 il alla en Angleterre, mais revint en France dès le mois de Mars de la même année pour y rester jusqu'en octobre 1676. Il y travailla à une machine arithmétique, échangea des vers avec Mademoiselle de Scudéri, et dès 1675 préparait sa théorie du calcul différentiel. Colbert

voulut le retenir. Mais il refusa des offres qui nécessitaient une conversion au catholicisme. En Oct. 1676 il accepta la charge de bibliothécaire à Hanovre, mais avant de se rendre à son poste, il passa de nouveau en Angleterre où il vit le chimiste Boyle et surtout le mathématicien Oldenbourg, par l'intermédiaire duquel il échangea des lettres avec Newton. Ici se place la question de la paternité de la découverte du calcul différentiel. Il paraît que Leibniz eut connaissance d'une lettre de Newton renfermant des indications qu'il put mettre à profit. Si cependant la découverte première semble avoir été de Newton, le développement fécond de cette idée est certainement dû à Leibniz et aux frères Jean et Jacques Bernouilli.

3e Période -

Après avoir traversé la Hollande où il vit Spinoza, Leibniz arriva en Décembre 1676 à Hanovre où il s'installa. Il eut bientôt une grande influence à la cour, et par la princesse Sophie-Charlotte son élève, qui épousa Frédéric Ier de Prusse il fut l'instigateur de la fondation de la Société des Sciences de Berlin (Académie sous Frédéric II) - Mais la fin de sa vie fut une disgrâce et il mourut isolé.

Les grands travaux de Leibniz, qui datent de cette période peuvent se répartir en 5 catégories quoique la composition en ait été généralement simultanée.

1. <u>En Mathématiques</u> - paraît en 1684 la "<u>Nova Methodus pro maximis et minimis</u>" où se trouve la nouvelle théorie du Calcul différentiel. La même année d'ailleurs les principaux traits de sa philosophie sont déjà arrêtés.

2. <u>En Religion</u> - En 1673 Leibniz déjà s'était ouvert à Pellisson de son projet de réunion des églises chrétiennes, protestante et catholique. Il estimait que par de mutuelles concessions on pouvait tomber d'accord. Bossuet de son côté désirait beaucoup gagner Leibniz, mais il n'entendait pas faire de concessions. Il voulait une soumission pure et simple, et quand, vers 1686 Leibniz écrit son "<u>Systema Theologica</u>" où il proposait une transaction, depuis près de 2 ans déjà Bossuet avait renoncé au succès. Leibniz garda son espoir longtemps encore et continua ses efforts comme l'atteste sa correspondance avec Pellisson -

3. <u>En Histoire</u>. Leibniz fut chargé d'écrire l'histoire de la maison de Brunswick-Lunebourg. Cette histoire n'a pas été achevée. Mais on voit d'après ce que nous en avons que Leibniz avait entrepris de remonter aux sources mêmes. Pour cela il parcourut l'Allemagne et l'Italie pendant trois ans. ~~Les documents~~ En 1693 il fit paraître un "<u>Codex juris gentium diplomaticum.</u>" et ses "<u>accessiones historicae</u>" En 1701 il publia d'abord les matériaux qu'il avait

réunis pour son histoire de la maison de Brunswick, et cette publication dura jusqu'en 1711. Quant à son propre travail personnel, il demeura inachevé. Il y parlait de l'état préhistorique de l'Allemagne, partant des données de la géologie; venant ensuite aux peuples primitifs, il cherchait à en déterminer les races par la diversité des langues; Et partout, il montrait la préoccupation des causes, surtout de cette infinité de petits ressorts cachés, qui souvent sont inconnus de ceux-là mêmes qu'ils font agir. Il cherche surtout à faire de son histoire une histoire de l'esprit humain.

4. En Politique. Il joua tout d'abord un rôle important comme défenseur des droits du Duché de Hanovre, qui devint un électorat en 1692. Ses efforts pour envoyer Louis XIV à la Conquête de l'Egypte ayant échoué, il se tourna successivement vers Charles XII et après Pultava, vers le czar Pierre, non cependant sans beaucoup d'hésitations; il n'aimait pas le caractère sauvage de la Russie et il entreprit de la civiliser. Il proposa au czar tout un plan d'organisation, fondé sur le progrès de la science, réclamant la création d'observatoires, de laboratoires etc. Il pensa ainsi un instant devenir le Solon de la Russie. Enfin ce fut Leibniz qui essaya d'unir le czar et l'Autriche contre la France, pour empêcher la paix d'Utrecht.

5. En philosophie. Sa philosophie semble arrêtée dès 1684

618

Si l'on en juge d'après une lettre au Landgrave de Hesse Rheinfels, qui le pressait de se convertir au catholicisme. Mais ce ne fut guère qu'en 1690 qu'il commença à l'exposer. Donc nous pourrons distinguer deux périodes dans le développement de sa philosophie : une première période préparatoire de 1670 à 1690. Une période de maturité de 1690 à 1716. Et dans celle-ci nous distinguerons encore une première période d'Essais et d'Esquisses, et une seconde qui comprend la publication des Œuvres systématiques.

1re période. En 1670 nous signalerons sa "Dissertation pour réhabiliter Aristote et St Thomas" En 1684 il publia sur la Connaissance, la Vérité et les Idées des Méditations. En s'inspirant d'Aristote contre Descartes il prouve que la clarté n'est pas une marque suffisante de la vérité. Et ici nous trouvons cette distinction du possible et du réel qui dès cette époque nous apparaît comme l'une des idées maîtresses de la philosophie. De même dans le "De Scientia universali" il distingue le principe de contradiction et le principe de raison, le premier pour les vérités identiques, le second pour les vérités de faits. Cependant, ici, ce dernier principe n'est pas encore complètement défini, la finalité n'y est encore pas introduite (Elle ne figure non plus dans la Théodicée, et ce n'est guère que dans la Monadologie que ce principe aura sa forme complète). La distinction du possible et du réel

la formule du principe de raison qui donne

au contraire est déjà faite dès 1684. - En 1687 se place une lettre importante à Bayle, où il expose le rôle des idées d'infiniment petit, de continuité et de cause finale dans les recherches physiques. Nous trouvons donc aussi déjà cette idée que le physique suppose le métaphysique, et que le mécanisme cartésien ne se suffit pas à lui-même.

2de période. 1690-1716. A. Oeuvres de détail. Essais et esquisses. Dans une lettre à Arnaud du 23 mai 1690, la nature des corps est déduite des substances simples et indivisibles dont chacune tire toutes ses actions de son propre fonds, et exprime à son point de vue l'univers tout entier ; l'union de l'âme et du corps, comme toute action d'une substance sur une autre est considérée comme le résultat de l'harmonie préétablie. La chose y est, sinon le mot. (Le terme de monade de même n'apparaîtra qu'en 1697 dans une lettre à Fardella, du moins d'après les documents que nous possédons.) En 1691 et 94 dans quelques opuscules, Leibniz insiste sur l'essence du corps qui n'est pas l'étendue, et sur l'idée de substance qu'il ramène à l'idée de force ou d'effort - L'ouvrage le plus important de cette époque est le "Système nouveau de la nature" 1695. L'harmonie préétablie y est expressément développée - En 1697 dans un traité sur "l'Origine radicale des choses", il justifie Dieu de la présence du mal dans le monde, et prélude déjà à la Théodicée.

En 1698 un *Traité sur la Nature* oppose sa conception dynamique à la passivité spinoziste. Puis des lettres nombreuses de cette époque exposent la parenté de sa doctrine avec Aristote, Platon et la Scolastique, et l'opposent au contraire à Gassendi, à Descartes, en un mot à la philosophie mécaniste, et à Spinoza qui n'admet dans les choses ni indépendance ni finalité. En 1699 dans une lettre à Hoffmann il démontre que l'âme est une force; et ainsi se trouvait surmonté le dualisme cartésien qui ne voyait rien de commun entre l'âme et le corps.

B. Ouvrages systématiques. Il y est encore question, tout d'abord, de l'âme. D'abord une "Lettre à Basnage contre Bayle" (1698) et une "Réplique aux Réflexions de Bayle." 1702. Leibniz y traite de l'âme considérée comme force et comme principe de vie, de l'âme des bêtes, de l'esprit, et de Dieu. On y trouve aussi les concepts de continuité de la vie psychologique, et les petites perceptions. Dans des opuscules de 1705-6 et 1710, il traite également de l'âme et de l'âme des bêtes. C'est en 1703 que ~~parut~~ écrit son principal ouvrage: les "*Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*." Déjà en 1697 il avait transmis à Locke quelques réflexions à ce sujet, dont Locke ne tint nul compte. Il les reprit en 1703 pour en faire un ouvrage. La mort de Locke arrivée en 1704 le détourna de ~~empêcha~~ la publication, laquelle n'eut lieu ~~Il ne le fut~~ que par les soins de Raspe 50 ans plus tard. Il y est encore question de l'âme

humaine mais au point de vue de la connaissance; et en explique l'origine par l'innéité remaniée suivant les principes de son système. — Son ouvrage le plus populaire est la Théodicée 1710. Le problème qu'il y traite est déjà contenu dans l'idée de l'harmonie préétablie; mais les études théologiques de Leibniz pour l'unification des églises chrétiennes, viennent ~~y ajouter la détermination~~ donner pour lui un nouvel intérêt aux questions des rapports de la prédestination et de la liberté, de la justice de Dieu avec le mal. Cet ouvrage fut composé dans les circonstances suivantes: Bayle avait déclaré insolubles les contradictions de la prédestination et de la liberté, de la bonté divine et du mal, et ~~en~~ avait conclu à la nécessité d'une foi aveugle. La reine de Prusse en demanda alors à son tour la solution à Leibniz, qui composa donc, par fragments & tableaux, la Théodicée. —

Les derniers ouvrages de Leibniz sont des vues d'ensemble: En 1714 la Monadologie. — Les principes de la Nature et de la Grâce, où il montre l'harmonie universelle comme résultant de la nature même des monades. Enfin dans ses Lettres au P. des Bosses il développe ses idées sur les monades, la matière, les corps; à M. Bourguet sur la perception, la perfection croissante de la nature, la hiérarchie des êtres et à Clarke, sur Dieu, l'espace et le temps.

L'ensemble de cette évolution philosophique — Leibniz (Erdm. p. 701-702) nous donne à ce sujet quelques indications. Le point de départ fut l'admiration de Leibniz pour les anciens et les scolastiques & son attachement à leur doctrine des formes substantielles.

622

Puis, sous l'influence des modernes, il en vint à estimer que ces formes n'expliquaient rien; séduit par le mécanisme, il s'attacha aux mathématiques; mais, ~~étant remonté aux sources même du~~ ayant approfondi le mécanisme, il vit qu'il était nécessaire de revenir à la métaphysique, à ces formes substantielles tant décriées, mais en les modifiant et en y faisant entrer l'idée de force. Il arriva ainsi à penser que les vrais substances sont des monades ou substances simples, et que les choses matérielles ne sont "que des phénomènes, mais bien fondés et biens liés" (Erdm.-702 A). De là il passe à l'harmonie préétablie qui forme le corps de sa philosophie. Cette philosophie nous apparaît comme constituée, quant à son essence dès les premiers ouvrages postérieurs à 1684. Toutefois, dans la série de ses ouvrages, le centre de ses recherches se déplace peu à peu. Leibniz fait converger successivement ses idées vers l'idée de force, puis vers l'âme et enfin vers Dieu. Il va du matériel au spirituel, pour ainsi dire, mais la philosophie est toujours tout entière dans chacune de ses doctrines particulières, et l'on pourrait dire que, de même que chacune de ses monades est une représentation de l'univers, de même chacune de ses doctrines est représentative de son système tout entier. Tout se tient chez lui. Cette philosophie ne se compose pas de parties juxtaposées; c'est un enveloppement perpétuel. De là ces opuscules si nombreux, où son système est toujours complètement, pour ainsi dire. — On peut dire aussi qu'il y a progrès dans cette série d'expositions de son système, en ce sens que tous ses points

derniers successifs n'ont pas la même valeur : et les diverses parties de son système apparaissent de mieux en mieux liées à mesure qu'on s'élève –

En résumé donc, le trait distinctif de l'esprit de Leibniz paraît être l'effort pour arriver à des vues d'une valeur définitive à l'aide de la conciliation des vues qu'il rencontre autour de lui. En tout, il tient compte des idées existantes et concilie. En politique il cherche à réunir les peuples chrétiens ; en religion à concilier le protestantisme et le catholicisme ; en philosophie les causes finales et les causes efficientes, Démocrite et Aristote, l'antiquité et la philosophie moderne, la métaphysique et les mathématiques, la nature et la grace, la philosophie et la religion.

38me Leçon.

Leibnitz (suite)

Bibliographie. – Objet et méthode.

Leibnitz n'a publié lui-même que quelques opuscules, et des articles dans les Acta Eruditorum de Leipsig à partir de 1684, et dans le Journal des Savants à partir de 1691. Le seul grand ouvrage qu'il ait publié est la Théodicée (1710). Peu après sa mort furent publiées par Clarke les lettres de Leibnitz et de Clarke, ainsi que d'autres lettres et quelques opuscules. Pendant la 1re moitié du 18me siècle, Kœhler, Des Maizeaux, Feller, Kortholt, Gruber, Rapp font quelques publications; les plus importantes sont celles des Principes de la Nature et de la Grâce (1718), et de la traduction allemande de la Monadologie par Kœhler (1720): le texte original de la Monadologie est pour la 1re fois dans l'édition Erdmann (1840). – Cependant les manuscrits étaient à la bibliothèque de Hanovre: Raspe le 1er y puisa. – En 1765 les Œuvres philosophiques latines et françaises de feu M. Leibnitz

furent publiées par lui : dans cette publication figurent les Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain. Une édition des Œuvres complètes fut donnée par Dutens (1768) dans laquelle cependant ne figurent pas les inédits de Raspe. De 1838 à 1840, Guhrauer publie les ouvrages écrits en allemand. - Herder, dans son édition de 1840, donne aussi quelques ouvrages inédits. - En 1843, Pertz entreprend la publicn complète des œuvres de Leibnitz en trois séries : elle comprend 12 volumes, mais elle est inachevée. - Foucher de Careil a publié en 1857 les Premières Lettres et Opuscules inédits de Leibnitz, puis les Nouvelles lettres et Opuscules inédits de Leibnitz (il faut se défier des révélations qu'il croit y trouver, entre autres celle de l'influence ~~p~~ prépondérante de Platon). - En 1859, Foucher de Careil entreprend une édition complète, publiée d'après les manuscrits originaux. Les deux 1ers volumes de cette édon qui en contient ~~8~~ six, renferment les lettres de Leibnitz, de Bossuet, de Pellisson. - En 1860 Gerhardt a publié la correspondance entre Leibnitz et Wolf. - Enfin en 1864, ~~Onno Klopp~~ Onno Klopp a entrepris, sous les auspices du roi de Hanovre, une nouvelle édition des œuvres complètes d'après les manuscrits de la bibliothèque de Hanovre : la 1re série, 6 volumes, comprend les ouvrages historiques et politiques.

Les principaux ouvrages philosophiques de Leibnitz sont :

1690. Lettres de Leibnitz à M. Arnauld.

1690. De verâ methodo philosophiæ et theologiæ.

1691. Si l'essence du corps consiste dans l'étendue.

1693. De notionibus juris et justitiæ.

1694. De primæ philosophiæ emendatione et de notione substantiæ.

1695. Système nouveau de la Nature et de la communication des substances.

1696. Von Nützen der Vernunftkunst oder Logik, de l'utilité | de la raison ou logique.

D. l'art de diriger

1698. De ipsâ naturâ sive de vi insitâ naturæ.

1698. Historia et commendatio linguæ caracteristicæ.

1704. Nouveaux Essais sur l'Entendement humain.

1705. Considérations sur le principe de la Vie.

1710. Commentatio de Animâ brutorum.

1710. Essais de Théodicée.

1710. De libertate; — Von der Glückseligkeit, de la Béatitude; — De la sagesse.

1714. Monadologie.

1714. Principes de la Nature et de la Grâce.

1715-1716. Lettres entre Leibnitz et Clarke.

L'édition Erdmann est encore la plus consultée. Elle

a cet avantage d'être ~~plus~~ complète. — M. Janet, en 1866, a publié un recueil d'ouvrages philosophiques de Leibnitz où il y a le principal de l'édition Erdmann, ~~et~~ de plus, la correspondance de Leibnitz et d'Arnauld découverte et publiée en 1843 par Grotefend.

Les ouvrages écrits sur Leibnitz sont très nombreux. Les principaux sont :

Fontenelle, Eloge de Leibnitz, 1717.

Christian Wolff, Elogium Leibnitii, 1717, dans les Acta Eruditorum.

Kant. — Sur l'Optimisme, 1759.

Feuerbach. — Darstellung, Entwickelung und Kritik der Leibnitianismus, — Exposition, développement et critique de la philosophie de Leibnitz 1837 (1re éd.), — 1844 (2e éd.).

Erdmann. — Histoire de la Phie moderne, 1842.

Bouillier — La Phie de Leibnitz, 1860.

Otto Caspari. — Phie de Leib., éclairée par la considération des concepts physiques de force et de matière. (Caspari voit ds la phie de Leib. une phie de l'expérience).

Saisset — Précurseurs et disciples de Descartes, 1862.

~~Erdmann — Histoire moderne, 1842~~

Bouillier. - Histoire de la phie cartésienne, tome II -

Kuno Fischer - Belle étude sur Leibnitz, 900 pages, dans l'hre de la Phie moderne.

Ed. Zeller. Hre de la Phie moderne, nouv. éd.

Si l'on veut faire une exposition d'ensemble, il faut prendre pour base la Monadologie; il faut essayer de rattacher aux formules de la Monadologie les principaux développements ~~des~~ données par les autres ouvrages: c'est un mode légitime d'exposer la philosophie de Leibnitz. Cependant il est laborieux de faire rentrer dans ce cadre ~~toute~~ la doctrine. De plus, comme l'étude ~~[illegible]~~ que nous avons ~~faite~~ de la pensée de Leib. a montré un développement, il sera plus historique et plus commode de déterminer les ~~principaux~~ moments de ce ~~développement~~ philos[ophiqu]e, en prenant pour base les indications de Leib. lui-même (p. 702 et 901). Après avoir indiqué l'objet et l'esprit de la philosie de Leib., nous exposerons les moments de cette philosophie, c.à.d. les points de vue différents où il se place pour voir les choses: ces moments, c'est une série de points de vue d'où l'on voit également l'ensemble, mais non avec le même degré de ~~clarté~~ distinction. Enfin nous terminerons par une vue d'ensemble dont nous demanderons les principes à la Monadologie.

Quel est l'objet des recherches philosophiques de Leibnitz?

Leibnitz n'est pas, comme le prétend Zeller, un simple continuateur de Descartes, de Bacon, de Spinoza; son originalité est plus grande. L'objet de sa philosophie peut être caractérisé par ces mots, universalité et conciliation. Et si nous essayons de mettre des idées précises sous ces mots, pour vagues, nous verrons dans Leibnitz un homme d'une grande originalité, un novateur, en comparaison de ses devanciers immédiats. Bacon, Descartes, Locke et même Spinoza, s'attachent à restreindre le domaine de la philosophie, chacun à son point de vue; ils en sacrifient une partie pour gagner en solidité, désireux surtout de certitude, d'utilité, c.à.d. de valeur théorique et pratique. Ils font des choses deux parts, l'une qui est hors de notre portée et que nous devons renoncer à étudier, l'autre dont nous devons nous contenter; même chez Descartes, c'est manifeste: il se demande quelle est la portée des facultés humaines; il dit que le monde qu'il a construit avec des idées claires est l'équivalent du monde réel; il fait de l'entendement le substitut de l'imagination; il sacrifie une partie de la réalité, puisque notre entendement fini ne peut avoir la prétention de tout connaître. Chacun fait au scepticisme sa part; tous ont une tendance à dire que l'objectivité des choses ne saurait être atteinte; ou il faut avoir recours à Dieu, comme fait

Descartes, ou il faut ~~l'abandonner, comme~~ y renoncer comme incliné à faire Locke. Leibnitz diffère de ces philosophes. Il reprend l'audacieuse définition de la philosophie des anciens; il voit dans la philosophie la science des premiers principes, non seulement de la connaissance, mais des choses. Descartes cherche les 1ers principes de la science, Spinoza de la béatitude, Bacon les conditions du bien-être de l'homme, Locke l'origine de la connaissance : l'homme est, pour eux, la mesure de la philosophie. Leibnitz au contraire cherche les 1ers principes de l'univers, des choses; il se place au point de vue, non de l'homme, mais de l'absolu, ce que ne fait pas même Descartes. Il ne s'agit donc plus de marquer la portée et les limites de la connaissance humaine, ni de satisfaire la raison ou la volonté de l'homme, il faut arriver à l'ἀνυπόθετον, au principe absolu des anciens; ~~il~~ Leibnitz se pose le problème du principe des choses, mais le problème est renouvelé : avant Platon et Aristote, il y avait déjà des antinomies résultant des précédentes recherches. Toutefois l'harmonie des différentes parties des choses n'était pas encore rompue : le génie grec avait un penchant ~~pour~~ invincible pour l'harmonie. Au contraire, sous l'influence du christianisme et de l'esprit d'analyse, les oppositions, au commencement des temps modernes, allaient se multipliant. Leibnitz trouve devant lui un très-grand nombre d'antinomies, celles du

logique et du réel, du mécanisme et de la finalité, de la matière et de l'esprit, de l'expérience et de l'innéité, de la liaison universelle et de l'indépendance, du déterminisme et de la liberté, de la Providence et de l'existence du mal, de la philosophie et de la religion. C'est dans ces conditions, en présence de ces antinomies innombrables, de ces hiatus aussi tranchés que possible, que Leibniz reprend le problème d'Aristote : retrouver l'unité et l'harmonie des choses que l'esprit humain renonçait à comprendre et qu'il tendait à révoquer en doute, tel a été l'objet qu'il s'est proposé.

Il s'agit donc de résoudre le problème antique dans les conditions résultant des recherches philosophiques modernes : Quelle est la méthode que suit Leib. ? Cette méthode comprend deux éléments : éclectisme et recherches personnelles ; ces deux éléments ne doivent pas être séparés. A la différence des ~~[illegible]~~ philos. cartésiens ~~modernes~~, Leib. veut connaître tous ses devanciers ; il fait grand cas des anciens, de Platon, d'Aristote, de Plotin, de Démocrite en qui il voit un beau génie ; il estime fort St Thomas et Bacon, Descartes et Locke : tous les grands esprits ont part à son admiration. Il trouve même qu'il y a quelquechose à tirer de Raymond Lulle ; il ne proscrit que les arts mensongers, comme l'astrologie ; il trouve (Ed. 702, a) que la plupart des sectes ont raison en ce qu'elles avancent,

et tort en ce qu'elles nient; il croit à une philosophie éternelle qui se manifeste dans les systèmes d'une manière ~~moins~~ plus ou moins imparfaite. Les Orientaux, dit-il, ont de la Divinité une grande idée; les Grecs ~~ont~~ trouvé la forme de la science, les Pères de l'Eglise ont rejeté ce qu'il y a de mauvais dans la philosophie des Grecs, les scolastiques ont tâché d'employer utilement pour le christianisme ce qu'il y a de passable dans la philie des anciens; de l'or est caché dans le fumier de la philie scolastique; le cartésianisme enfin est l'antichambre de la vérité. Leibnitz ne prétend pas nous introduire dans le cabinet de la nature; mais entre l'antichambre et le cabinet se trouve la salle d'audience: c'est là qu'il nous mènera (Erd. 143). Il trouve volontiers que le sentiment des autres philes n'est pas trop éloigné du sien, il se dit d'accord avec Platon, Aristote et St Thomas, accueille la meilleure partie de l'œuvre de Démocrite et de Descartes, et, dans cet amour de la conciliation, ~~on remarque que Leibnitz met~~ il va jusqu'à y mettre de la complaisance. Donc il est éclectique.

Mais il ne ressemble ~~pas~~ pas à ces scolastiques tant blâmés par Bacon qui veulent tirer la vérité complète des systèmes des ~~d'une philie quelconque~~ anciens par la seule vertu d'une dialectique ~~abstraite~~. Il ne ~~estime~~ pense pas qu'il ~~faut~~ suffise de rassembler les doctrines ~~éminentes~~ célèbres, en extraire ce qui résiste à la critique et du faire

616

un tout de ce qui a été extrait. ~~afin d'arriver à la vérité.~~
Le critérium de Leib. n'est pas dans ~~une dialectique abstraite,~~ des considérations purement logiques
il est dans la considération des choses elles-mêmes. Les systèmes,
dit ce philosophe, proposent, et la nature dispose; il ne construit
pas son système avec des lambeaux de systèmes; la nature est son guide
et son maître; mais si, chez ses devanciers, il trouve des ~~lambeaux~~ indications
conformes à la nature, il les adopte : c'est un ~~savant, et non~~ érudit
~~un scolastique,~~ qui considère les choses elles-mêmes & non un scolastique.

Quelle est la méthode ~~par~~ suivant laquelle il considère les
choses elles-mêmes? Cette méthode est triple: expérimentale,
mathématique et métaphysique.
Caspari dit que la méthode expérimentale domine; ce n'est
pas vrai. Leib. accumule les expériences et les observations; en
principe il accepte l'expérience, parceque, la méthode de
raisonner étant encore imparfaite, il est indispensable ou
d'avoir de l'expérience ou de consulter ceux qui en ont
(Erd. 171, b). Mais ~~c'est insuffisant.~~ il ne fait pas de l'expérience la méthode principale.
Comme Descartes, il admet que connaître c'est démontrer,
De bonne heure il aima la logique (Erd. 420). C'est dans les
mathématiques qu'il cherche le type de la démonstration
logique : identification de la logique et des mathématiques,
voilà un trait de sa doctrine. Il appliqua à tout la
méthode mathématique; même ses traités politiques et son

plan de l'expédition d'Egypte, sont rédigé sous une forme mathématique. Il estimait qu'en phil^ie particulièrement on doit partir de définitions précises et raisonner syllogistiquement. il faisait de la phil^ie une science démontrable, et disait qu'il faut démontrer jusqu'aux axiômes (Erd. 206, 222), que ce mode de démonstration est plus nécessaire dans les choses de métaphysique et de morale que dans les mathématiques (Erd. 343, a). Quant à la possibilité de telles démonstrations en métaphysique, où il n'est pas question de grandeurs et de nombres, il la jugeait prouvée par les jurisconsultes romains qui / avaient procédé suivant les raisonnements aussi rigoureux que ceux des mathématiques (Erd. 342, b). Toutefois, pour être fructueuse et ne pas donner lieu aux erreurs de Descartes et de Spinoza, la méthode de la démonstration philos^ue devait être perfectionnée. Le perfectionnement qu'il apporte est une continuation de celui qu'avait rêvé Descartes. Descartes avait rêvé une mathématique universelle: Leibniz, continuateur en mathématiques, l'est également ici en philosophie.

/ dans des matières morales,

En quoi avait consisté le progrès en mathématiques ? A trouver de nouveaux signes maniables répondant aux notions, caractères tractabiles notionibus respondentes (Erd. 82, b) : ce sont les signes algébriques représentant des nombres généraux. Descartes a trouvé la géométrie analytique en désignant par des lettres des

nombres généraux ; mais il existe une analyse plus sublime de la géométrie, à l'aide de caractères distincts des caractères algébriques et propres à la géométrie, par laquelle beaucoup de démonstrations se font plus élégamment et plus brièvement que par l'algèbre. Quels sont ces signes ? Leibniz fait allusion au calcul différentiel, aux fonctions de variables qui sont plus générales encore que les signes algébriques ; car elles renferment implicitement des signes algébriques arbitraires. ~~Ainsi~~, pour appliquer les résultats d'une formule, on substitue à chaque lettre une quantité générale elle-même dépendant d'autres quantités également arbitraires. C'est ainsi que se sont perfectionnées les mathématiques (Ed. 82, b). Or ~~....~~ la logique des géomètres n'est qu'une promotion particulière de la logique générale (Ed. 342, b). Donc il doit être possible de trouver des signes maniables, applicables, non plus aux grandeurs, mais à toute espèce de choses, et constituant une caractéristique universelle : c'est une extension de la langue mathématique, du nombre, du signe algébrique et de la fonction ; c'est la continuation de l'œuvre de Descartes : Descartes avait conclu de la manière dont s'était fait le progrès que l'entendement peut être le substitut de l'imagination ; mais il n'avait pas conclu qu'il faut une langue spéciale. Leibniz, lui, cherche un signe pour l'idée en métaphysique, comme il y a un signe pour la grandeur en mathématiques.

Comment ~~[illegible]~~ constituer cette caractéristique universelle?
Il ~~fallait~~ faudrait d'abord découvrir les concepts élémentaires dont les autres sont formés, et déterminer les combinaisons possibles de ces concepts. Un tel système de concepts une fois formé, on doit ~~trouver~~ pouvoir former une langue phil^que^ universelle, analogue à celle des mathém^ques^; c'est-à-dire des signes précis & universellement reconnus pour désigner les concepts fondamentaux et leurs combinaisons. Dès lors on ~~aurait~~ pu réussir par le calcul à trouver la vérité des propositions et à trouver des propositions nouvelles.

Leib. ne se propose pas de traiter les choses morales et métaphysiques à la manière des mathématiques; mais il veut trouver une méthode analogue; les symboles, selon lui, ne sont pas encore trouvés. Le nombre, le signe algébrique et la fonction, ne peuvent pas servir ici; Leib. ne fait pas comme Herbart qui veut appliquer immédiatement les mathématiques aux choses métaphysiques et morales. ~~Son plan~~ Le projet l'occupé jusqu'à la fin de sa vie (Ed. 82, 91, 162, 355, 703); il n'a pu obtenir de résultats utiles.

Toutefois on n'aurait qu'une idée incomplète de la méthode rationnelle de Leib., si on n'y voyait qu'une mathématique universelle, une logique différant des mathématiques comme le genre diffère de l'espèce. Il admet des éléments proprement métaphysiques, hétérogènes, pour nous du moins. D'abord il prétend approfondir les principes eux-mêmes, rendre

complètement raison des choses. Le mot complètement a pour Leib. un sens qu'il n'aurait pas pour un physicien. Leib. ne se contente pas de connaître l'antécédent donné, il ne se contente pas non plus de la définition logique générale, susceptible de donner toutes les déterminations possibles de la chose. Une définition n'est complète que si elle donne raison de l'existence de tel possible, plutôt que de tel autre. Il y a ici une recherche de l'absolu qui rappelle la méthode aristotélicienne et qui est vraiment métaphysique. Ce n'est pas tout. Leib. attribue une grande importance à des idées que le mathématicien Descartes avait rejetées de la science, aux idées confuses. Ce n'est pas un simple mathématicien qui peut faire cas des idées. Trouvant une signification précise aux phénomènes latents, inconnus, et donnant au principe de la continuité une extension sans limite, il révèle des analogies et des harmonies entre les choses les plus opposées; il tend à ramener les distinctions générales à des différences de degré, à ramener les contradictoires à de simples contraires. Tout va par degrés dans la nature et rien par sauts (Ed. 392). Cet effort pour trouver les analogies, des harmonies dépasse la méthode mathématique et a un caractère métaphysique.

Donc la méthode de Leib. est expérimentale, mathématique,

métaphysique, sans qu'on puisse dire que ces méthodes s'ajoutent l'une à l'autre : c'est une méthode qui porte ce triple caractère ; les trois méthodes se pénètrent.

[signature]

XXXIXe Leçon —

Leibniz (Suite)

Passage du mécanisme à la métaphysique. La Monade

Nous nous proposons de suivre l'évolution de la pensée de Leibniz. Les moments de cette évolution sont comme autant de vues d'ensemble des choses considérées de tel ou tel point de vue central. Chaque partie est pour ainsi dire une philosophie complète; mais le point de vue varie*. A mesure que nous avançons le point de vue devient plus élevé et ainsi l'horizon s'élargit. De plus l'aspect des choses se modifie; aussi bien des problèmes se présentent autrement, les termes en changent, et telle solution donnée précédemment est dépassée par une solution nouvelle: par exemple Leibniz nous parlera d'abord des corps au point de vue du cartésianisme, qui était le point de vue contemporain; mais ses propres principes qui modifient complètement l'idée de corps, tel problème du début s'évanouit et la solution donnée n'apparaîtra plus que comme relative. Il en sera de même de l'âme; l'âme est d'abord considérée en elle-même comme un absolu; plus tard nous la considérons comme un relatif. Il semble que Leibniz ait procédé en philosophie comme en mathématiques; il a été le philosophe des

642

calcul infinitésimal ; ~~il a suivi en philosophie une méthode analogue à celle des mathématiques~~. Grâce à la géométrie analytique et au calcul infinitésimal, une infinité de problèmes de géométrie élémentaire ne sont plus des problèmes. ils deviennent des applications de principes généraux qu'on ne soupçonnait pas ~~avant~~ auparavant. Les problèmes s'évanouissent pour ainsi dire. ~~Il en est encore de même quand on arrive aux mathématiques supérieures où la généralité est extrême~~

— Leibniz a considéré les problèmes philosophiques un peu de la même manière. Au début ~~Leibniz~~ il considère la matière comme les Cartésiens ou comme le sens commun; plus tard il ~~la considère comme~~ n'y voit plus qu'un phénomène bien fondé; & la question du rapport de l'âme du corps se simplifie singulièrement. ~~et ses solutions précédentes ne seront plus que relatives.~~ Ceci est nécessaire à ~~dire~~ considérer pour concilier certaines thèses qui semblent contradictoires chez Leibniz. Ces contradictions apparentes viennent de ce que Leibniz se place successivement à différents points de vue.

Examinons d'abord le premier moment de la philosophie de Leibniz (Erdm. 702). Il nous dit que de la philosophie des formes substantielles qu'il avait adoptée d'abord, il était passé, sous l'influence des idées modernes, au mécanisme et à l'amour des mathématiques; mais que quand il ~~étudia~~ approfondit les lois du mécanisme et du mouvement il fut surpris de voir l'impossibilité ~~d'en tirer les raisons dernières~~ de les expliquer toutes mécaniquement,

c'est-à-dire de les ramener à des propositions identiques,
~~des mathématiques elles mêmes~~ et comprit qu'il fallait retourner à la métaphysique – Donc son premier moment c'est une passage du mécanisme à la métaphysique et ses premiers ouvrages ~~en tout~~ traitent en effet ~~rempli~~ de cette question.

D'abord qu'est ce que le mécanisme ? C'est l'explication des choses telle qu'elle a lieu en mathématiques, c'est à dire par des causes efficientes et matérielles, c'est à dire par un simple arrangement dans la disposition des parties produit par une cause externe, tout cela sans l'intervention de causes finales et formelles (Erdm. 702. A.) Dès l'examen de cette question, Leibniz procède par ~~l'~~éclectisme ; il ne rejette nullement le mécanisme, il essaiera de le dépasser. Il cherche donc d'abord à voir la part de vérité qu'il y a dans le mécanisme. Le mécanisme a raison contre la doctrine des formes et des facultés telle qu'elle a été souvent professée par la scolastique – Dans sa Dissertation sur le principe d'Individuation, il condamne la doctrine qui place ce principe dans l'~~eccéitas~~ haecceitas considérée comme résultant de la limitation de la Species par la differentia individualis. Que reproche-t-il à ces formes scolastiques ? « Ces formes n'existent que dans l'Entendement et ne peuvent rien expliquer. Ce sont de simples modalités. » Il le répète (Erdm. 124) dans le Système nouveau de la nature : avec les formes et les facultés on n'apprend rien – Ces formes n'ont pas en elles le principe de l'action. De même il faut rejeter la méthode des platoniciens et des théosophes qui prétendent dériver

immédiatement les phénomènes de la nature soit de l'action divine, soit de ce qu'ils appellent des archées (Erdm. 694 B.) Il est certain qu'en un sens tout se fait mécaniquement dans la nature (Erdm. 702. A.). « Les forces naturelles des corps sont toutes soumises aux lois mécaniques » (Erdm. 777 B.) On ne saurait même admettre une force telle que l'attraction à distance de Newton : l'admission d'une telle force est une violation du principe des lois naturelles, un retour aux qualités occultes des scolastiques (Erdm. 485 B sq.) C'est en ce sens que Leibniz dans un de ses ~~derniers~~ premiers écrits : « Hypothesis physica nova ou theoria motus concreti » avait essayé d'expliquer mécaniquement par un courant de lumière ou d'éther du soleil la pesanteur, l'élasticité et plusieurs autres phénomènes, mode d'explication qu'il maintint dans la suite (Erdm. 108. ~~102~~ 122, B. et ~~766~~ 767.) Leibniz fait donc au mécanisme sa part non seulement dans la première période de sa philosophie, mais alors même que sa philosophie est achevée, quand le principe des causes finales, quand la monadologie sont ~~ont~~ bien implantés dans son esprit. Mais si le mécanisme a ses droits, il ne se suffit pas à lui-même et ne peut être considéré comme une explication ~~suffisante~~ dernière des choses —

Si l'on se demande quels sont les principes auxquels le mécanisme ramène les choses, on ~~les~~ trouvera deux doctrines formes principales, celle du ~~le~~ cartésianisme et celle de l'atomisme.

Le Cartésianisme met l'essence de la matière dans l'étendue ; l'atomisme met la substance des choses dans les atomes séparés par le vide – Considérons ces deux doctrines : ~~se suffisent elles ?~~ –

La doctrine de Descartes ~~est elle conciliable avec l'expérience ?~~ Explique t elle tous les faits mécaniques et conduit elle à une formule exacte déterminant l'élément mécanique qui se conserve sans changement dans le monde ? Il y a d'abord à distinguer le ~~A~~ mouvement abstrait et le mouvement concret, c'est à dire le mouvement tel qu'il serait dans les corps s'il n'y avait autre chose que ce que Descartes y conçoit – et le mouvement tel qu'il existe dans la nature (Erdm. 117 B. – 118 A.) Au point de vue abstrait, la doctrine de Descartes est bonne ; elle est mauvaise au point de vue concret. D'abord elle ne saurait rendre compte de l'inertie des corps, et de ce fait qu'un grand corps est plus difficilement ébranlé qu'un petit, ou de ce que fait qu'un corps qui se meut déjà ne saurait en mouvoir un autre qui repose sans en être retardé. Il est faux que les corps soient indifférents au mouvement et au repos ; ils exercent une résistance : voilà ce que n'explique pas Descartes. Si les corps n'étaient qu'étendue, ils seraient indifférents au mouvement et au repos ; et conformément à cette remarque

la mesure de l'élément mécanique qui est constant dans le monde n'est pas MV (quantité de mouvement); il faut à cette formule substituer la formule MV^2 c'est à dire la quantité de force (Erdm. 112-114 et 192) ~~et non plus la quantité de mouvement~~. Par quantité de force, il entend: (V. lettre à Arnaud. Erdm. 107) 1° la force absolue ou action; – 2° la force respective ou réaction des parties des corps entre elles; – 3° la force directive ou force agissant du dehors. – La réunion des trois forces constitue la quantité de force proprement dite, identique dans l'univers, c'est à dire que ce qui demeure constant ce n'est pas la somme des mouvements actuels comme le croyait Descartes mais la somme des forces vives – Leibniz fait entre force et mouvement d'une part, entre forces mortes et forces vives d'autre part, une distinction féconde; mais sa formule elle aussi est inexacte; il a été établi par Helmholtz que ce qui demeure constant dans l'univers ce n'est pas la quantité de force vive, c'est la somme des forces vives et des forces de tension, c'est à dire la somme des énergies actuelles et des énergies potentielles; ~~et ce dont il faut tenir compte pour une formule vraie, c'est la somme des énergies forces vives et des forces de tension~~ – Leibniz conclut ~~d'ailleurs~~ de l'erreur de Descartes que la nature du corps ne saurait consister dans l'étendue ou dans l'étendue

jointe à l'impénétrabilité, mais qu'elle enveloppe la notion de force (Erdm. 113.); et cette conséquence tirée de considérations physiques est confirmée par cette remarque que la doctrine de la passivité pure de la matière conduisait à la doctrine de Spinoza suivant qui Dieu est une substance unique (Erdm. 161) – La physique donc ne se suffit pas à elle même: les lois du mouvement ne trouvent leur raison dernière que dans la notion de force, laquelle est une notion métaphysique –

L'atomisme prétend trouver au sein même de la matière comme telle, le principe d'une véritable unité. Mais les corps sont divisibles; et cette divisibilité prouve qu'ils sont des agrégats de substances – Il n'y a pas de corps indivisibles, car tout corps si petit qu'il soit demeurant étendu, demeure un agrégat de substances Cette thèse tient à la manière dont Leibniz entend l'étendue – Il n'y voit qu'une répétition, une expansion de ce qui est étendu, une action par laquelle une chose s'étend. ** Donc l'étendue ne suffit pas pour expliquer la nature de la substance étendue ou répétée dont la notion est antérieure à celle de sa répétition: il faut avoir, en plus de l'étendue, un sujet qui soit étendu c'est à dire une substance à laquelle appartienne la faculté de subir l'extension (Erdm. 114, B.) C'est

pourquoi la multiplicité ne pouvant avoir de réalité que par des unités véritables, & ces unités véritables ne pouvant être matérielles, il faut recourir, dit-il, à un atome formel, seul capable d'être parfaitement indivisible ou doué d'une véritable unité. Ainsi en approfondissant l'atomisme on arrive aux formes substantielles; et ainsi, soit qu'on considère la matière dans son essence ou dans sa substance ~~la matière~~, elle suppose des principes métaphysiques.

<u>Quelle est cette métaphysique à laquelle nous sommes conduits</u>? Quel en est le caractère? Est-ce une simple réhabilitation des formes substantielles du moyen âge? Il fallait donc, (Erdm. 124 B.), dit-il, rappeler et réhabiliter ces formes substantielles tant décriées, mais d'une manière intelligible et qui séparât l'usage qu'on en doit faire de l'abus qu'on en avait fait ... Ce qui rendait ces formes impuissantes à rien expliquer c'est qu'elles étaient de simples modalités. Or ici nous sommes amenés à y placer la force: dès lors ce ne sont plus de simples modalités; et concevant ces formes comme des forces nous sommes conduits à y voir des principes analogues à nos âmes. La force a quelque analogie avec le sentiment et l'appétit. Et c'est ainsi qu'il faut les concevoir. Aristote les appelle entéléchies premières. Peut être serait-il plus clair de les appeler

39 L

644

forces primitives lesquelles ne contiennent pas seulement l'acte ou complément de la possibilité mais encore une activité originale. C'est un moyen terme entre les deux principes d'Aristote (Erdm. 125 A)

la puissance & l'acte.

Les rapports du mécanisme et de la métaphysique ainsi entendus, quel usage faut-il faire de ces forces primitives? Il faut ici distinguer entre le détail des phénomènes de la nature et leur ensemble. Dans l'explication du corps humain, il ne faut pas recourir à l'âme pour expliquer le détail de l'économie du corps, ~~qui~~ lequel doit être expliqué mécaniquement. De même il ne faut pas employer les forces primitives pour expliquer les problèmes particuliers de la nature qui doivent l'être mécaniquement. Mais il faut faire appel aux forces primitives pour établir de vrais principes généraux, pour expliquer les premières lois du mouvement (Erdm. 125 A.) En résumé les deux partis ont raison pourvu qu'ils ne se choquent point: Tout se fait mécaniquement et métaphysiquement en même temps; tous les phénomènes particuliers ont une explication mécanique et métaphysique à la fois; mais l'ensemble ne peut s'expliquer que métaphysiquement (Erdm. 113 B – 702 A.) C'est ainsi que Descartes et Gassendi mènent à Platon et Aristote; et au fond il y a plus de vérité dans la

physique d'Aristote que dans celle de Descartes.
Voilà le premier moment de la philosophie de Leibniz.

Le second moment c'est l'étude de la monade et de l'harmonie préétablie.

La notion que Leibniz juge d'abord indispensable ~~est~~ d'approfondir est celle où il vient d'être conduit, celle qui avec Aristote et Descartes se trouve à la tête de la métaphysique : la notion de substance. Quelle est chez Leibniz cette doctrine ? La notion de substance nous apparaît comme le principe de toute la philosophie de Leibniz, non qu'elle ~~la~~ précède ~~en date~~ chronologiquement toutes les parties : il est certain que les idées directrices de la Théodicée et de l'Harmonie ~~préétablie~~ universelle existaient dans l'esprit de Leibniz avant la Monadologie ; mais la forme particulière que reçoivent les diverses ~~idées~~ doctrines résulte de la monadologie. La monadologie a été comme le centre auquel tout le reste s'est peu à peu rattaché. C'est le lien de toutes les autres théories et ce qui leur a donné leur physionomie propre.

A quelle époque Leibniz fixe-t-il sa théorie de la substance ? M. Janet (p. 13.) indique une intéressante découverte de Guhrauer : ce fut, dit-il, un problème théologique qui mit ~~Leibniz sur la~~ voie de

sa théorie de la substance. Il s'agissait du problème de la présence réelle et de la transsubstantiation. Ce problème paraissait insoluble dans la théorie cartésienne. Leibniz dans sa lettre à Arnaud (1671) lui apprend qu'il croit avoir trouvé une solution de ce grand problème depuis qu'il a découvert que l'essence du corps ne consiste pas dans l'étendue. Mais ce ne fut qu'après de longues méditations qu'il arriva à l'idée d'unités incorporelles. En 1684 la doctrine est tout à fait faite. Quoi qu'il en soit de l'origine ~~trouvée~~ déterminée par Guhrauer nous trouvons dans les écrits philosophiques de Leibniz l'indication d'un développement tout scientifique qui aboutit à sa théorie de la substance. Leibniz trouvait devant lui sur la substance deux doctrines principales : celle de Démocrite et celle de Descartes. Démocrite fait de la substance quelque chose de réel : c'est son côté fort ; mais la substance de Démocrite n'a qu'une unité toute d'apparence. La doctrine de Descartes qui ramène les choses à des points mathématiques nous donne, dit Leibniz, des principes exacts, c'est à dire véritablement uns ; mais ce ne sont que des modalités : la réalité nous échappe. (Erdm. 126 B.) Il s'agit de trouver un principe qui ~~ait~~ réunisse les avantages du principe de Démocrite et de celui de Descartes sans en avoir les inconvénients : il s'agit de placer le fond des choses dans des éléments aussi et même plus réels s'il est possible que ceux

de Démocrite et aussi ~~et~~ plus exacts que ceux de Descartes s'il est possible. La doctrine leibnizienne a deux moments, dans lesquels la nature de la substance est déterminée d'abord ~~à partir~~ en partant du dehors, ensuite ~~à partir~~ en partant du dedans; d'abord d'une manière abstraite, puis d'une manière concrète. La substance est considérée d'abord comme force, ensuite comme âme. Ce sont deux moments. Ce ne sont pas deux notions qui se juxtaposent ~~d'ailleurs~~: Leibniz y va non en ajoutant, mais en approfondissant davantage. La substance est une force; mais au fond de la force nous trouvons l'âme, comme au fond de la matière nous avons vu la force.

Considérons d'abord <u>la substance comme force</u>

Il résulte de ce qu'on a vu, que les phénomènes que présente la matière impliquent un sujet doué 1°) de force 2°) d'unité véritable.

1°) Ce que Leibniz appelle <u>force</u> est pour lui distinct et de la puissance nue de l'École, et de l'acte lui-même. La puissance n'est pas autre chose qu'une possibilité d'agir laquelle a besoin d'une excitation extérieure pour passer à l'acte. Quant à l'acte c'est le complément de la possibilité, l'achèvement de la puissance (Erdm. 122 A). La "vis activa" tient le milieu entre la puissance et l'acte; elle enveloppe l'effort; elle se porte à l'action par elle-même; il lui suffit de la

suppression de l'obstacle : telle est par exemple une corde tendue par un corps pesant, un arc bandé. Cette force a été imprimée dans la matière au moment même de la création ; elle réside au sein de chaque corps, mais limitée et détenue par le conflit des corps entre eux. Ces limites et ces déterminations sont d'ailleurs le seul effet causé par les substances étrangères.

non des énergies. Les autres forces ne peuvent apporter que des obstacles. Ainsi toute substance, corporelle comme spirituelle, agit continuellement (Erdm 122 B.) – Les éléments physiques et métaphysiques se révèlent ~~un peu et altèrent~~ ici d'une façon caractéristique ~~la clarté de la définition. Il flotte un peu ainsi~~. Il y a encore du mécanisme dans cette définition puisque les forces agissent encore les unes sur les autres pour se limiter et se déterminer. Mais à mesure que nous avancerons, ceci (mélangé) disparaîtra ; il y a ici encore du provisoire ; cette action ne nous apparaîtra plus que comme un phénomène. Ainsi la force a son point d'application dans la matière ; mais sa source a quelque chose d'immatériel.

2°) ~~De~~ Il en est de même de l'unité. L'unité en s'additionnant aboutit à la matière ; mais en elle-même elle réside dans un atome formel c'est à dire dans un principe immatériel. Force et unité sont d'ailleurs des concepts qui s'impliquent l'un l'autre, et seule

656

la force à l'unité véritable.

Donc de la matière nous sommes remontés à la force. Pourrons-nous nous arrêter à la force? Nous avons vu qu'il restait encore des difficultés: il faut donc chercher de la lumière plus haut. Nous avons raisonné jusqu'ici en partant des choses matérielles et en les analysant. Au lieu de voir les choses du dehors, cherchons à les voir du dedans. Nous disposons en effet d'une expérience interne. De bonne heure Leibniz avait songé à y faire appel pour se rendre compte de la nature intime de la matière. Dans sa théorie du mouvement abstrait (1671) il établit entre l'esprit et le corps cette différence, que chez l'un (l'esprit) l'effort propre comme l'impression extérieure se conservent d'une manière durable grâce à la conscience et au souvenir, tandis que dans le corps ces deux éléments ne coexistent que momentanément pour la production d'un mouvement; et il ajoutait: « Omne corpus est mens momentanea. » (Ed. Dutens 2. B. 40) ~~Donc~~ mais il n'y avait encore qu'une analogie très faible entre le corps et l'esprit. Dans la suite il aboutit à un rapprochement bien autrement étroit entre l'âme et le corps. L'expérience intime nous fait connaître en elle même la force active réelle, la seule que nous saisissions, notre âme. Si donc les corps doivent au fond être des forces, pour que cette notion

ait un sens concret, il faut que ces forces soient conçues à la ressemblance de notre âme. ~~Leur~~ La leur force n'est qu'une expression symbolique pour désigner ~~leur~~ leur appétit; leur unité n'est qu'une expression abstraite pour signifier l'unité de la perception. C'est ainsi que le monde dont Descartes et Hobbes avaient fait une machine devient pour Leibniz un organisme où tout est vivant, où tout est activité, vie, âme, esprit même. A partir de 1697 il appelle ces points métaphysiques ou points de substance, ~~il les appelle~~ des Monades.

Origine des Monades — Les monades étant simples ne peuvent comme les substances composées naître de la composition de certains éléments ou périr par la séparation de ces éléments. Leur commencement ne peut être qu'une création, leur fin qu'une annihilation (Erdm 705. A.) -

Quel est le nombre des Monades? - La matière étant divisible à l'infini, et chacune de ces particules elles-mêmes ~~étant elle-même~~ une infinité de monades, le nombre des Monades est infini (Erdm. 435 et 687) -

Spécification des Monades - Les monades doivent être des êtres. Or un être ne mérite ce nom que s'il a des qualités: donc les monades ont des qualités. De plus elles doivent se distinguer les unes des autres en vertu du principe des indiscernables. Comment le

pourront-elles? Par la quantité? Non. A ce point de vue elles sont identiques; elles sont unes. Ce sera donc par la qualité, c'est à dire par leur nature interne: la différence est donc fondée sur une dénomination intrinsèque, c'est à dire ~~par~~ sur des qualités analogues à celles de l'esprit.

Spontanéité des Monades. Les monades sont des êtres créés et par suite sujets aux changements. Or il n'y a pas moyen d'expliquer comment une monade pourrait être changée ou altérée par quelque autre créature puisque on n'y saurait rien transposer ni concevoir aucun mouvement interne qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué ~~là~~ dedans comme dans les êtres composés; mais pour un être simple nous ne comprenons pas une influence extérieure; toute action extérieure est mécanique et consiste dans un dérangement de parties, venu d'un choc. Les monades n'ont point de fenêtres par où quelque chose puisse entrer ou sortir: ni substance ni accident ne peuvent entrer du dehors dans une monade; donc le changement des monades vient d'un principe interne.

La perception et l'appétit. La perception est l'essence, l'unité de la monade. L'appétit en est le principe interne de changement. La monade doit être une multiplicité ramenée à l'unité et

en même temps elle doit être parfaitement simple. Le multiple dans l'un ne se conçoit que d'une seule manière ; c'est dans la perception et dans la perception seule que peut être réalisée cette réduction du multiple à l'un (Erdm. 706 A), et comme à cause de la plénitude du monde tout est lié, et que chaque corps agit sur les autres corps (car ce sont des composés) il s'ensuit que chaque monade est un miroir vivant, représentatif de l'univers à son point de vue et aussi réglé que l'univers même (Erdm. 714). La monade est donc douée de perceptions, c'est là le seul moyen de ramener le multiple à l'un. —

Les perceptions peuvent être d'une part claires ou obscures, d'autre part distinguées ou confuses : claires ou obscures selon qu'elles suffisent ou non à reconnaître les objets et à les distinguer des autres, — distinguées ou confuses selon que nous distinguons ou non dans l'objet les détails qui le font connaître. Contrairement à Descartes, Leibniz ~~distingue et~~ sépare la clarté et la distinction : une idée peut être claire sans être distincte, être à la fois claire et ~~obscure~~ confuse. ~~Ainsi pour la perception.~~ C'est sur ~~la~~ le degré de distinction de la perception que repose la conscience ; les perceptions suffisamment distinguées sont des aperceptions. Les Cartésiens ont eu le tort de n'admettre que ~~les premières~~ ces dernières. L'existence des petites

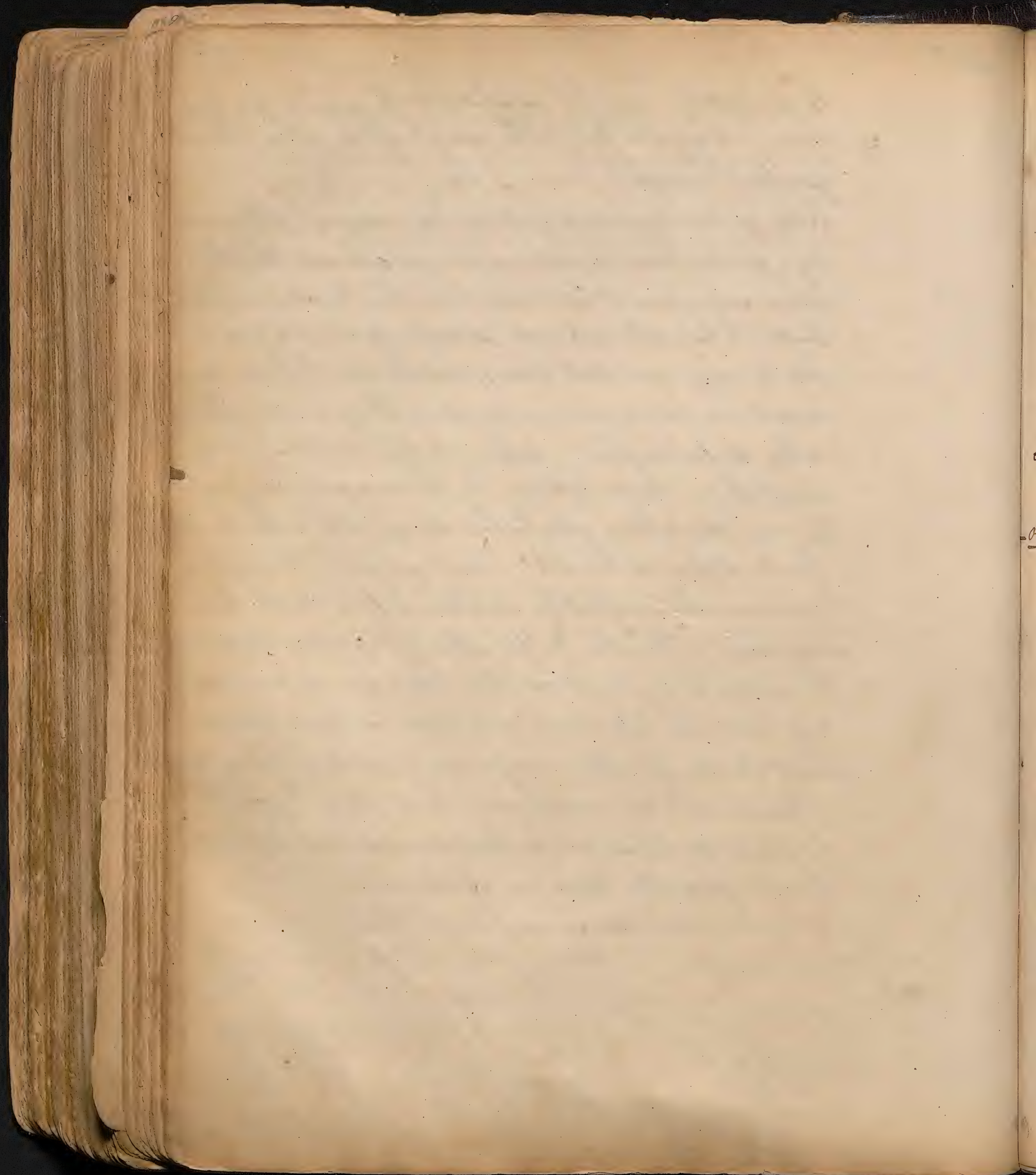
658

perception est certaine : D'abord l'âme ne saurait être inactive ; puis certains faits prouvent l'existence des petites perceptions ; (voir le principal : la perception des bruits de la mer suppose la perception de tous les petits bruits qui le composent – On ne saurait être réveillé par un bruit si fort qu'il fût, si on n'avait entendu d'abord inconsciemment les bruits dont il se compose. Les petites perceptions donnent l'explication des actes en apparence arbitraires. C'est par elles que l'âme peut être le miroir du monde entier – Elles sont la condition de continuité de la vie de l'âme. C'est grâce à elles que tous les états successifs de l'âme sont naturellement une suite des précédents, que "le présent est gros de l'avenir", enfin elles rendent possible l'harmonie de l'âme et du corps et dans tous les êtres en général (Adm. 706. 707. 715 à 717) Le degré de distinction des perceptions fait le degré de perfection des Monades.

La tendance. – Le changement de la monade ne ~~n'est~~ peut être qu'un passage d'une perception à une autre – De même qu'à l'entendement correspond la volonté ; de même à la perception correspond l'appétition, c'est à dire l'effort pour passer d'un état interne à un autre état interne, pour arriver à d'autres perceptions : « Il est vrai, dit Leibniz, que l'appétit ne saurait toujours parvenir à toute

la perception ; mais il en obtient toujours quelque chose — L'appétit tend à la perception la plus distincte possible " (Erdm 706) —

Laloi du développement interne des monades. Comme il y a des lois dans la matière, il y en a aussi dans les âmes ou formes. C'est là une des idées les plus importantes de la philosophie de Leibniz. Ce ne sont pas les lois des corps qui sont transportées dans l'âme, ce sont des lois psychiques, et non des prolongements de celles de la matière (Erdm. 131. B.) Cette loi est la suivante : « Les perceptions de la monade naissent les unes des autres par les lois des appétits ou des causes finales du bien et du mal, ainsi que dans les corps les mouvements naissent les uns des autres par les lois des causes efficientes. » Qu'est ce que ces lois des appétits ? Il résulte de ce qu'on a vu plus haut que ces lois consistent dans une tendance à acquérir les perceptions les plus distinctes possible, non pas seulement les plus claires (Principes de la nat. et de la grâce 3 p. 714 B. Erdm.). La loi propre de l'âme est la tendance à voir le plus de détail possible dans un objet.



40ème Leçon : L'harmonie préétablie

La seconde question que l'on rencontre dans l'étude de la philosophie de Leibnitz est celle de l'union de l'âme et du corps, laquelle se relie pour Leibnitz à la question générale de la communication des substances. « C'est (dit-il) « la première question que j'examinerai après avoir déterminé « la nature de la substance. » (Cf. Système nouveau de la nature et de la communication des substances, et Nouveaux Eclaircissements).

Quelle fut pour Leibnitz l'origine de ce problème ? Comment ce problème se pose-t-il pour lui ?

Origine du problème – Cherchons d'abord comment Leibnitz arriva à cette double question : union de l'âme et du corps, et communication des substances. C'était un problème essentiel dans le cartésianisme que celui de l'union de l'âme et du corps. Leibnitz dut être porté à s'en occuper par l'étude qu'il avait faite du cartésianisme. De plus, il était impossible d'approfondir la notion de substance sans rencontrer la question des rapports des substances entre elles ; d'autant mieux que définissant la substance une force, il devait naturellement rechercher l'action réciproque de ces substances, de ces forces.

Mais si ces substances étaient des êtres fermés les uns aux autres, comment était possible la communication entre elles ? Le premier problème entraînait l'autre.

Quelle est celle de ces deux questions qui se présenta la première à l'esprit de Leibnitz ? Elles se mêlent intimement, mais se distinguent au fond. Logiquement

La question générale de la communication des substances précède la question particulière de l'union de l'âme et du corps; elle seule donne la solution complète du problème cartésien. Mais historiquement, la question particulière a dû précéder la question générale. (Cf. Système nouveau de la nature). C'est sous la forme de l'union de l'âme et du corps que le problème de la communication des substances se présente au sens commun et se présentait à la philosophie contemporaine. Mais le problème dut presque immédiatement se généraliser dans l'esprit de Leibnitz puisqu'il ramenait le corps et la matière à l'esprit. Aussi Leibnitz unit et confond souvent les deux questions.

Nature du Problème pour Leibnitz. — Comme la réduction du problème cartésien (union de l'âme et du corps) au problème leibnitzien (communication des substances) est pour nous difficile à concevoir, nous devons étudier les deux questions séparément; nous verrons ensuite les rapports que Leibnitz a établis entre elles pour ~~pour réussir à les~~ concilier les deux solutions.

– Union de l'âme et du corps — Dans ce problème le corps est conçu lui-même en quelque sorte comme une substance (127. A; 133. B). Leibnitz accepte en somme le problème tel qu'il est posé par les cartésiens et le commun des hommes. Lors même qu'avec eux on tiendrait l'âme et le corps pour deux substances (dit-il), on ne pourrait se contenter pour expliquer leur rapport de la solution vulgaire, ni même de la solution cartésienne; mais il serait nécessaire d'arriver à une solution, moins immédiate, plus éloignée des apparences, mais qui s'impose comme la seule satisfaisante, la seule qui soit conforme aux lois de la physique et n'introduise pas le miracle. Leibnitz veut, dans ces questions, exclure le miracle, l'intervention immédiate de Dieu: il veut expliquer les phénomènes par la nature, la notion, la vertu propre des êtres, non par une action directe de Dieu, qu'il faut réduire le plus possible

Leibniz examine alors les solutions proposées.

La solution vulgaire admet l'influence réelle, l'action directe de l'âme et du corps, c'est-à-dire la transmission de quelque espèce ou qualité d'une substance à l'autre (133. B). C'est l'émission ou la translation, la transplantation d'une entité. Une telle explication est inintelligible : on ne saurait concevoir des particules matérielles qui puissent passer d'une substance à l'autre (133. B). Descartes a très-bien vu que cette solution contredit les lois mécaniques, d'après lesquelles il se conserve dans la nature une même quantité de force.

Cependant Descartes a cru trouver un expédient ingénieux en disant qu'il faut distinguer entre le mouvement et la direction. L'âme, selon lui, peut changer, sinon la quantité du mouvement, du moins la détermination ou direction des esprits animaux : c'est par là que Descartes explique les mouvements volontaires. Cet expédient (dit Leibniz) si mesquin, n'avance à rien. Comment l'âme peut-elle changer la direction, si ce n'est en ajoutant ou diminuant, en communiquant ou retirant une certaine quantité de force mouvante ? Cette solution se ramène à l'autre : il faut admettre une faculté de mouvoir directement le corps donnée à l'âme. Or l'âme n'a pas ce pouvoir. Quelle pouvant mouvoir le corps (disait Leibniz), on ne voit pas pourquoi elle ne pourrait pas le lancer jusqu'à la lune. « L'erreur « de Descartes vient de ce qu'il ignorait les véritables lois « du mouvement. — J'ai découvert et démontré qu'il se « conserve non seulement une même quantité de mouvement, « de force mouvante, mais encore une même quantité de direction. « Car si vous menez une ligne droite et si vous menez des « corps tels et tant qu'il vous plaira, vous trouvez qu'en « considérant tous ces corps ensemble sans omettre aucun « de ceux qui agissent sur eux, vous trouverez qu'il y aura « toujours la même quantité de progrès du même côté de toutes « les parallèles à la droite que vous avez prise, prenant garde

684 qu'il faut estimer la somme du progrès, en ôtant celui des corps qui vont en sens contraire de celui de ceux qui vont dans le sens qu'on a pris. » (p. 133). Étant donné un corps lancé dans une certaine direction, si l'on retranche toutes les influences de la nature qui modifient cette direction primordiale, on verra le corps reprendre sa marche suivant une parallèle à la direction primitive : par conséquent le corps aura toujours par lui-même conservé cette direction primitive. C'est là ce que Leibniz entend par la même quantité de direction. »

Mais déjà des disciples mêmes de Descartes, jugeant que cette communication de l'âme et du corps et même des corps entre eux était impossible, en avaient conclu que c'était Dieu qui immédiatement et continuellement produit dans l'âme et le corps les pensées et les mouvements qui y paraissent, à l'occasion d'autres pensées et d'autres mouvements. C'est le système des causes occasionnelles. « Ces philosophes (dit Leibniz) ont bien résolu la difficulté en montrant que l'âme ne peut mouvoir le corps ni le corps l'âme. Mais il ne paraît pas qu'ils aient bien levé cette difficulté. C'est bien Dieu qui est le premier auteur de tout ; mais pour résoudre les problèmes en philosophie, il ne faut employer la cause générale que quand on a tiré des causes secondes tout ce qu'elles peuvent fournir. Autrement on fait intervenir un Deus ex machinâ. Or Malebranche retranche les causes secondes, recourt au miracle : son explication est vraie métaphysiquement, mais elle est aussi peu scientifique que possible. En philosophie, il faut tâcher de rendre raison, en faisant connaître de quelle façon les choses s'exécutent par la sagesse divine, conformément à la notion du sujet dont il s'agit. » (127. A). Ces idées de Leibniz viennent les théories de l'évolution, qui ont pour principe de ne recourir aux causes premières que quand on a tiré des causes secondes tout ce qu'elles contiennent.

Leibnitz fut ainsi conduit à sa théorie de l'harmonie préétablie. Dieu a créé l'âme de manière que tout naisse en elle de son propre fonds, mais en même temps il a fait en sorte que ce développement si entièrement spontané fût entièrement conforme aux mouvements du corps : « Nos sentiments intérieurs n'étant que des phé-
« nomènes suivis sur les êtres extérieurs ou bien des apparences
« véritables et comme des songes bien réglés, il faut que ces
« perceptions internes de l'âme même lui arrivent par sa
« constitution originale, c'est-à-dire par sa nature représen-
« tative (capable d'exprimer les êtres hors d'elle-même
« par rapport à ses organes) qui lui a été donnée dès sa créa-
« tion et qui fait son caractère individuel. » (Syst. nouv. 127. B). Les phénomènes psychologiques ne sont que des représentations, et une représentation ne peut naître que d'une représentation. Il y a un rapport naturel entre les deux séries de phénomènes psychologiques et physiques. C'est ce rapport naturel réglé par avance qui fait uniquement l'union de l'âme et du corps. (127. B). Supposons (dit Leibnitz) deux horloges ou montres qui s'accordent parfaitement. Cela ne peut être que de trois manières : 1° par la voie d'une influence mutuelle ; 2° par un ouvrier habile qui les redresse et les met d'accord à tout moment ; la troisième méthode consiste à fabriquer ces deux horloges avec tant d'art qu'on se puisse assurer de leur accord dans la suite. — La voie de l'influence est celle de la philosophie vulgaire ; celle de l'assistance de l'ouvrier est celle des causes occasionnelles ; la troisième, la voie de l'harmonie préétablie, est l'hypothèse de Leibnitz. Dieu a, au début, organisé les deux natures de telle sorte que tout se passe comme
« s'il y avait une influence mutuelle, ou, comme si Male-
« branche avait raison et que Dieu redressât constamment
« son oeuvre. » (133. B. 134. A). On peut dire que la philosophie vulgaire n'expose que le fait, l'apparence ;

Malebranche donne l'explication métaphysique ; Leibniz y joint l'explication scientifique. Fidèle à sa méthode générale, Leibniz ne rejette rien, il concilie tout par une idée nouvelle.

Le résultat auquel arrive Leibniz peut être énoncé plus métaphysiquement : les âmes agissent suivant les lois des causes finales, par appétitions, fins et moyens ; les corps agissent suivant les lois des causes efficientes ou du mouvement. L'harmonie des âmes et des corps est celle des causes finales et des causes efficientes (III. B. 714. B). Chaque moment de l'une des séries correspond à un moment de l'autre série. Mais dans la série des causes efficientes, les antécédents déterminent les conséquents ; au contraire, dans la série des phénomènes psychiques, c'est le conséquent que détermine l'antécédent.

La théorie de l'harmonie préétablie souleva des objections, entre autres celle-ci, faite par Foucher (130. B). Si tout se passe dans l'âme comme si elle et Dieu existaient seuls (III. B. 127. B), pourquoi Dieu ne se contente-t-il pas de produire toutes les pensées de l'âme soit immédiatement, soit par artifice, sans qu'il y ait en même temps des corps inutiles que l'esprit ne saurait remuer ? à quoi bon les corps ? Le principe de nombre [illegible] veut qu'on supprime toute chose inutile. — La réponse de Leibniz est fort intéressante : « c'est que Dieu a voulu qu'il y ait plutôt plus que moins de substance, et qu'il a trouvé bon que les modifications de l'âme répondissent à quelque chose de dehors ; il n'y a point de substances inutiles, elles concourent toutes au dessein de Dieu. » C'est une des idées directrices de Leibniz : Dieu n'agit pas par les voies les plus simples ; il est fécondité, puissance créatrice. Les cartésiens, dans la construction du monde, visent partout à l'économie : au contraire, pour Leibniz, Dieu veut le plus possible. — Et d'ailleurs, il n'y a pas lieu de dire

que l'âme ne connaît rien que le corps. Ces expressions de la langue vulgaire n'appartiennent à personne, ne préjugent pas l'explication du phénomène. Comme toutes les expressions de la langue vulgaire, elles énoncent seulement le phénomène, ne désignent que l'apparence. On peut s'en servir à la condition de s'entendre. (132. A) et cette remarque est à retenir quand on discute les idéalistes ou Spinoza. Un copernicien peut parler du lever du soleil, un platonicien de la matière, un cartésien des qualités sensibles. Il est donc très vrai, dans le langage commun, de dire que les substances agissent les unes sur les autres, parce qu'on n'entend pas par là que l'une est cause des mouvements de l'autre (132. A). Leibniz admet comme nous l'union de l'âme et du corps : mais il en cherche une explication plus relevée que la vulgaire, toujours portée à prendre le phénomène pour l'être.

— Communication des substances. — Mais cette harmonie préétablie de l'âme et du corps, considérés comme deux substances hétérogènes, ne peut être regardée comme la théorie définitive de l'harmonie. Leibniz n'est pas encore sur son terrain, puisqu'il considère encore le corps comme une substance hétérogène par rapport à l'âme. Ce n'est qu'un acheminement à sa vraie théorie : d'où qu'on parte, on doit y arriver. Leibniz nous y amène en partant des notions cartésiennes de l'âme et du corps. « Si Descartes, dit Leibniz (Monadologie. 711. B) avait remarqué la constance
« et la conservation non seulement du mouvement, mais de
« la même direction totale de la matière, il serait
« tombé dans mon système de l'harmonie. » Mais à ce résultat laborieusement obtenu par la considération des véritables lois du mouvement, on serait arrivé immédiatement, si on avait pris pour point de départ la véritable notion de la substance. La voie est plus courte chez Leibniz, et elle mène à une vue beaucoup

plus ~~claire~~ distincte et plus exacte des rapports des substances entre elles. Nous avons suivi jusqu'à présent une marche a posteriori, allant des effets aux causes et nous sommes arrivés à un aperçu de la doctrine. Mais ce n'est encore qu'un pressentiment: la vraie marche leibnitzienne est a priori (709. B) et métaphysique; elle conduit à des résultats plus ~~clairs~~ distincts, plus étendus, plus certains, plus métaphysiques. Il se ressouvient de sa méthode mathématique: il est allé d'abord du particulier au général; il va descendre du général au particulier pour agrandir et préciser sa doctrine. La première démonstration admettait encore les postulats de la ~~géométrie~~ philosophie ordinaire; il va partir de postulats ~~d'une généralité~~ ~~la philosophie~~ d'une généralité bien supérieure pour donner une démonstration plus complète et en même temps plus lumineuse, pour montrer que le problème avait été trop étroitement posé, pour changer ~~à la fin~~ [illegible] les termes du problème et de la solution. — Le point de départ est maintenant la notion de substance.

Le système de la monadologie entraîne deux conséquences: 1° entre les substances pas d'influence réelle. L'influence réelle, selon Leibnitz, c'est l'influence mécanique, et celle-ci c'est le choc, ayant pour résultat de modifier la place des parties d'un tout composé. Or les monades, qui sont des atomes formels, n'ont pas de parties, pas de communications avec l'extérieur, pas de fenêtres (705. A). Cette première conséquence ne dépasse pas encore la conclusion de la ~~pré~~ précédente doctrine; — 2° entre toutes les monades il doit y avoir harmonie, influence idéale (708. A). Les monades sont toutes des représentations d'un même univers. (711. B). De plus chaque monade a son point de vue particulier, qui n'est qu'à elle, qui est sa propriété. Elle représente distinctement la portion de l'univers qui constitue son champ propre d'observation, et représente confusément tout le reste. Si l'univers tout entier doit être représenté distinctement par les monades de façon que la somme des monades soit l'équivalent fini de l'intelligence divine,

40L

il s'ensuit qu'à chaque perception distincte d'une monade correspond dans toutes les autres monades une perception confuse, et que à chaque perception claire des autres monades correspond dans la monade donnée une perception confuse. — En additionnant toutes les perceptions distinctes on a une vue distincte de tout l'univers. On peut donc dire que les perceptions distinctes ne font jamais double emploi : aucune partie n'est clairement aperçue à la fois en plusieurs monades. Les monades se répondent donc entre elles en ce sens qu'elles se complètent les unes les autres. Chaque monade a en elle de quoi expliquer ce qui se passe dans une autre monade. (710. A ; 709. A ; B ; 711. B). Et même, comme toutes les monades représentent le même univers et que chaque monade le représente en entier, l'état de chaque monade dépend de l'état de toutes les autres et sert à expliquer l'état de toutes les autres.

De là nous pouvons tirer une définition des ~~divers~~ concepts de cause, d'influence, de raison, de perfection. Une monade a de l'influence sur une autre, est cause de ce qui se passe dans une autre, fournit la raison de l'état d'une autre, a plus de perfection qu'une autre, en tant qu'à ses perceptions claires correspondent dans une autre des perceptions confuses ayant le même objet. L'activité désigne la supériorité d'une perception ~~claire~~ distincte sur une perception confuse ; passivité désigne l'infériorité d'une perception confuse sur une perception ~~claire~~ distincte. Il y a une harmonie universelle ~~dans~~ entre toutes les monades. Dans une monade, une intelligence infinie pourrait lire non seulement l'histoire entière de cette monade, mais encore l'histoire entière de l'univers. D'après cette théorie, ce ne sont pas seulement telles ou telles parties de l'univers qui sont en harmonie, par exemple l'âme et le corps ; ce sont toutes les parties dont l'univers se compose.

6°) Rapports des deux théories. — Les rapports des deux théories
(union de l'âme et du corps ; communication des substances)
ne sont nulle part considérés par Leibniz : ils ne sont indiqués que
très-sommairement. La théorie de l'union de l'âme et du
corps est donnée comme un cas particulier de la théorie générale
(127. B). Leibniz insiste seulement sur le rapport étroit
de l'âme et du corps. C'est dans le corps qu'est le point de vue
de l'âme. Par conséquent c'est l'âme qui exprime la nature
du corps, comme aussi le corps se trouve mis d'accord de lui-
même dès que l'âme le veut (127. B). — Cependant la diffé-
rence est telle peut sensible entre un corps et une âme ou
une monade, qu'on peut être tenté (avec Kuno Fischer) de
regarder la première théorie comme une théorie purement
relative au cartésianisme, faite uniquement dans l'hypothèse des car-
tésiens, et n'ayant pas de place dans la théorie personnelle
de Leibniz. On ne voit pas pourquoi et comment une substance
simple comme la monade aurait des rapports avec un agré-
gat ~~de un genre particulier~~ comme est le corps. — Néanmoins,
en pressant une parole obscure de Leibniz, on peut faire rendre
place à la théorie de l'union de l'âme et du corps, ainsi
que dans la théorie de la communication des substances. « Les
composés (a dit Leibniz) [p. 710 a] symbolisent les simples. » C'est-
à-dire que non seulement il est digne de Dieu d'avoir fait
toutes les substances simples harmoniques entre elles, mais encore
d'avoir réalisé dans les composés, en tant que composés (c'est-
à-dire en tant que régis par les lois spéciales des causes efficien-
tes) une sorte de symbole de la loi des causes finales, qui
régit la nature des substances simples. Leibniz dit que tous
les principes de la mécanique sont dans la métaphysique : pour
lui la loi des causes efficientes est une sorte de symbole de
la loi des causes finales. C'est un moyen de donner à la nature
un ordre qui rappelle l'unité du monde des âmes. Grâce
à la loi des causes efficientes, qui règne dans le monde
des corps, le mouvement de tous corps se ressent dans
tout l'univers (Mon. 61). Il y a plus : un composé est
à son tour comme une substance ; et dans ses rapports avec

la monade précédente, il se comporte comme une monade unique ; c'est-à-dire qu'il n'y aura entre le composé ou corps et la monade mère aucune influence, mais que d'autre part il s'établit entre la monade mère et le composé ou corps un rapport analogue au rapport entre deux monades. La théorie de l'union de l'âme et du corps n'est donc pas une simple application de la théorie de la communication des substances : elle en est comme le symbole. Et la théorie de la communication des substances n'est pas non plus une simple extension de la théorie de l'union de l'âme et du corps : c'est une théorie plus profonde, plus métaphysique. Cette théorie, réagissant à son tour sur celle de l'union de l'âme et du corps, en éclaire les résultats et les rend plus certains, plus métaphysiques.

Conclusion — En résumé, nous avons vu Leibniz suivre parallèlement une marche ascendante et une marche descendante, du dehors au dedans, du dedans au dehors. D'un côté Leibniz approfondit la conception vulgaire, et arrive à l'idée de l'harmonie parfaite de l'âme et du corps. D'autre part, de l'idée de l'âme, il arrive à l'idée de la monade et à celle de l'union des substances — mais on peut comprendre très bien l'harmonie préétablie et la communication des substances, ~~avant d'avoir~~ sans qu'on ait pas étudié la théorie des corps. Kuno Fischer l'examine avant l'harmonie préétablie. Si nous ne l'avons pas fait, c'est que nous suivons l'ordre du développement chronologique ~~et~~ de la pensée de Leibniz : la théorie de l'harmonie et de la communication des substances est antérieure historiquement à sa théorie des corps. Du reste, la question de la nature de la matière et des corps n'est pas plus facile à éclaircir.

Paul Monceaux

1. 41e Leçon

Les Corps. L'Âme et le Corps.

—

Nous avons vu comment, après avoir ~~ayant~~ passé du mécanisme à la métaphysique, Leibniz jette les bases générales de son système. Nous allons maintenant voir son ~~le~~ point de vue se déterminer et aussi s'élever de plus en plus. Sans doute la monadologie fournira toujours ~~donnera encore~~ les principes directeurs; mais parmi les développements possibles qu'elle comporte Leibniz ~~renferme et~~ fera un choix, réglé ~~déterminé~~ par l'emploi ~~application~~ du principe de raison suffisante. Son système est construit comme le monde lui-même où le meilleur possible est seul réalisé ~~choisi~~ parmi les innombrables ~~nombreux~~ possibles préexistants. [Le 1er problème que nous rencontrons ~~est celui~~ de la nature des corps. Il en a été question dans l'harmonie préétablie; mais ce n'était pas le point central. D'où est résulté, sur l'idée de corps, un certain vague. Il faut éclaircir cette idée, s'en faire un point de vue. [Cette question apparaît ~~se trouve~~ de bonne heure dans son oeuvre, mais elle est traitée ~~surtout~~ dans l'Examen de Malebranche et dans les lettres au P. Des Bosses en latin. Le P. Des Bosses est catholique; il a interrogé Leibniz sur la transsubstantiation, et Leibniz s'efforce de montrer comment ce dogme peut se concilier avec ~~s'admettre dans~~ son système, mais, au fond, il ne l'admet pas ~~guère ce dogme~~. Il faut donc étudier ces lettres (se garder ~~sans~~ en exagérer

la valeur. Dans la question de la nature des corps, le point de départ est double. D'une part, les données de la physique : impénétrabilité, étendue, etc. D'autre part, les données métaphysiques : définition de la substance, de la monade. Donc, marche ascendante, puis descendante. La doctrine elle-même, c'est le point de rencontre de la physique et de la métaphysique : l'une achemine vers l'autre. Il serait peut-être légitime de démêler ici encore ~~la~~ une doctrine qui tout d'abord est obtenue par induction et, ~~d'autre part, la~~ une doctrine obtenue par déduction. Mais cette distinction est très-difficile à faire dans les textes. Le mélange est intime. Nous ne pouvons que signaler cette double origine.

Dès 1669, ~~il~~ Leibniz plaçait le criterium de la nature corporelle dans la ~~[illegible]~~ crassities ou antitypia (résistance) et l'extensio (étendue.) À cette époque, il disait que l'une, la crassities, nous était connue par le tact ; l'autre, par la vue. Voilà le point de départ. Mais, dans la suite, sous l'influence de sa théorie de la substance, il développe ~~et~~ ces germes, forme une théorie originale mais obscure, qui se divise en 2 parties : matière première, et matière seconde ou corps.

Matière première. — Leibniz ayant ~~[illegible]~~ distingué ~~s~~ résistance et étendue, se demand~~e~~a si

la résistance ~~peut~~ pouvait se ramener à l'étendue. Il trouva que c'~~est~~ était tout le contraire. Alors il pensa qu'au fond des corps il y avait comme qualité première une force de résistance consistant non dans l'étendue mais dans l'exigence de l'étendue. (lett. à Des Bosses, 2, 26, 6.) C'est une puissance de s'étendre, l'action de s'étendre qui est la qualité première de la matière. — Mais cette notion est-elle irréductible ? Ne s'explique-t-elle pas par les principes de la Monadologie ? La Monadologie nous paraît une double explication de cette matière, selon que nous considérons la monade comme une force ou comme âme représentative.

1° Comme force. Sans doute, la monade est simple; elle consiste dans la force et n'est jamais un pur substratum passif. Toutefois cette force a sa mesure, sa limite. La doctrine de l'harmonie universelle a cette conséquence: que les monades se limitent. Ce qui se passe dans l'une est la raison de ce qui se passe dans l'autre. — Ce qui revient à dire que l'une est active et l'autre passive. Donc, deux éléments dans une monade: un actif et un passif. Leur réunion est nécessaire pour constituer une substance complète. Bien plus, Leibniz les appelle force active et force passive, faisant ainsi infraction à la thèse de la Monadologie.

au moins dans les termes,

1676 Ainsi se dédouble la monade, et ~~un~~ le mot : entéléchie désigne tantôt la monade comme telle, en son essence, ~~####~~ tantôt la force active, élément spirituel de la monade. (125, 696 b.). Donc, 2 éléments dans la monade. ~~Eh bien,~~ Or c'est la force passive de la monade qui est le principe de la matière. (δυναμικον πρωτον. Πρωτον δεκτικον activitatis, 158, a.) Cette materia prima ne fait qu'un avec l'antitypie, la résistance (694, a. b.)

Ainsi, on part de la notion de résistance; on ~~trouve alors~~ trouve dans la métaphysique la πρωτη υλη d'Aristote vivifiée par les principes de la monadologie, et érigée en force passive et l'on explique l'antitypie par cette force passive. Il existe une telle matière dans chaque substance complète; ~~ergo~~ Donc dans chaque monade, et Dieu même ne pourrait l'en priver; sinon, ~~et serait~~ la monade deviendrait un acte pur, c'est-à-dire Dieu lui-même, ce qui est impossible. (441, b.) [Mais, partons de plus haut encore. Consultons la notion de la monade âme. La passivité de la monade n'est pas elle-même un principe irréductible : elle ~~est~~ se rattache à la communication des substances. Quand je dis qu'une monade est entravée par une autre, il faut l'entendre uniquement de la représentation d'une autre monade dans cette monade même. La passivité n'est qu'une

perception confuse qui, dans une monade, représente les autres. Ainsi, la passivité, l'antitypie trouve sa raison d'abord dans la passivité de la monade, puis, au fond, dans les perceptions confuses de cette monade.

Matière seconde. – La matière n'existe pas seulement sous cette forme abstraite. Elle est réalisée ~~concrètement~~ dans les corps, dans ce qui nous apparaît comme substance composée. Ce qui caractérise ces substances, c'est l'étendue. Qu'est-ce que l'étendue ? Ce n'est pas une qualité purement géométrique, comme disent les Cartésiens. Car, tandis que l'étendue géométrique est susceptible de recevoir une infinité de figures, l'extension propre au corps est une force qui engendre l'étendue, qui détermine les figures. C'est une puissance de division, figuration, mouvement. En ce sens, rien n'est brut dans la nature. Tandis qu'une machine humaine ~~ne l'est~~ n'est pas machine dans toutes ses parties (dents d'une roue, dont le fond est brut), les machines de la nature, corps vivants, sont encore machines dans leurs moindres parties, à l'infini. Nulle part on ne rencontre de masse brute (Monad. 64, 65.) C'est pourquoi le vide de Démocrite n'existe pas. (241.). Voilà l'idée qu'il faut se faire de l'étendue. Expliquons-la. Quel en est le principe ? ~~Ici, c'est inextricable.~~

678 ~~Plusieurs doctrines sont données comme une seule peut être inconciliables.~~ ~~J'ai~~ On peut distinguer 3 points de vue. D'abord, nous trouvons une explication de la matière seconde par la matière première elle-même, dont elle est une suite. La matière première est telle, qu'elle doit naturellement acquérir de l'extension. L'étendue est une suite de la résistance, comme la ligne du point. L'étendue est la diffusion de l'antitypie ou matérialité, "la continuation du principe résistant." L'étendue n'est donc qu'un mode. Elle ne se suffit pas. Elle a son fondement dans les forces qui se déploient; en soi, ce n'est qu'une répétition continue et simultanée. (442.) On ~~peut~~ doit, d'ailleurs, distinguer entre l'étendue, attribut du corps et l'étendue, attribut de l'espace. Celle-ci est la diffusion de la position de la localité; celle-là est la diffusion de l'antitypie. Ainsi, l'étendue des Cartésiens ne se suffit pas à elle-même. Voilà l'explication de la materia secunda qui résulte de la materia prima. [Maintenant, considérons l'explication qu'on peut trouver dans la monade considérée comme substance. Nous avons vu que les substances comportent en elles une communication. Il y a plus. Il peut se former, entre un certain nombre de monades, des groupes particuliers au sein de l'univers il peut se détacher

des masses de monades. La matière seconde, le corps, est tel ou tel de ces groupes. (Ex pluribus monadibus materia secunda, 436, b.) Chaque corps est ainsi un nombre infini de monades. C'est comme un étang plein de poissons. Il n'est aucune partie de la matière qui ne contienne une multiplicité de monades. (436 a, b.) Nous avons peine à concilierons ~~pas~~ cette explication avec la précédente, où il était question que ~~on ne parlait pas~~ de groupe, d'agrégat. – À cet agrégat préside une âme, une monade centrale ou dominante, principe de l'unité du corps. ~~C'est toujours une action.~~ Cette monade établit entre les parties un lien idéal, en fait un petit monde dans un grand; à l'encontre de Spinoza, c'est, dans un certain sens, un empire dans un empire. – La masse ainsi unifiée par la monade est son corps organique, parce qu'elle forme une machine qui est machine jusque dans ses plus petites parties (714 b, 746 a). Ainsi, les monades sont tout ce qu'il y a de réel dans la substance corporelle ou composée. Cette doctrine soulève des objections: 1° Obj. théologiques, tirées de la (trans)substantiation. (V. lett. à Des Bosses.) Leibniz examine si sa doctrine en rend compte. Il cherche si, entre la monade et sa modification, l'étendue, mais du côté passif de la monade, il ne conviendrait pas d'admettre sous le nom de vinculum substantiale un principe intermédiaire.

réalisant les phénomènes (689, 739.) Mais,
d'après ces principes généraux, il ne peut faire
de ce vinculum que la liaison même des monades
résultant de l'harmonie préétablie entre leur
activité et leur passivité. Sinon, il ne fait qu'altérer les principes
~~que lier au~~ rendre possible le dogme catholique. 2° obj. phi-
losophiques que devient l'espace? ~~Ne serait-il~~ n'est-il
que la modification des monades? Or, s'il est
une réalité, n'y a-t-il pas là un fondement
de la matérialité autre que la monade? — L'es-
pace, dit-il, ne se confond pas avec les corps,
ce n'est pas telle situation des corps; mais
ce n'est qu'un ordre des situations. C'est
l'ordre qui fait que les corps sont situables
et existent ensemble. De même, le temps n'est
que cet ordre même par rapport à la position
successive des corps. S'il n'y avait pas de
créature (758 a, 776 a), ils n'existeraient que
dans les idées de Dieu. Quant à la théorie
qui en fait une substance, on la réfute par les principes
la raison suffisante et de l'identité des indiscer-
nables. L'uniformité de l'espace fait qu'il
n'y a aucune raison pour en distinguer les
parties et choisir. Les parties de l'espace
ne peuvent différer que par le nombre. Mais
le nombre ne permet pas de distinguer si deux

choses sont intrinsèquement distinctes; mais la réciproque n'est pas vraie. C'est un des principes du Leibnizianisme que Kant réfutera. Il en conclut que, si l'espace était une substance, il serait impossible de dire pourquoi Dieu a placé les corps ici plutôt que là, comme ci plutôt que comme cela. De même pour le temps: pourquoi a-t-il créé le monde à tel moment? Mais, si nous nous plaçons au point de vue de la Monadologie, la question s'évanouit; car ces deux directions, ces places que vous distinguez ne sont pas distinctes. Ce ne sont pas deux partis entre lesquels Dieu avait à choisir: c'est tout un. Si l'espace est une conséquence des corps, alors, que l'ensemble des choses soient ici ou là dans l'espace, c'est tout un. La différence ne se trouve que dans notre supposition chimérique de l'espace en soi. C'est la méthode de Leibniz: supprimer les questions grâce au point de vue.

Ainsi, les corps sont des phénomènes résultant des substances; mais non au sens des sceptiques: ce sont des phénomènes bien fondés et bien liés. Ils ont leur base dans les monades et leurs lois; et l'ordre en est tel qu'on peut prédire l'avenir, connaissant le passé et le présent. Or, une telle possibilité suffit à dis-

tinguer la réalité des songes. Lors même que toute notre vie serait un songe, je tiendrais pour réel ce songe, s'il ne me trompait jamais. C'est un songe bien lié. Et, de même que nous connaissons ainsi les phénomènes qui nous doivent être pour réels, de même nous avons perdu le critérium de la fausseté. (444, a).

Il y a dans Leibniz une 3e explication de la matière, niée par Kuno Fischer, qui ne veut pas que Leibniz soit sur la voie du Kantisme quand il dit que les corps sont des songes bien fondés. Les phénomènes, dit Kuno Fischer, ont leur raison dans les choses, non dans notre constitution intellectuelle. Il y a pourtant des textes qui donnent tort à Kuno Fischer. Ainsi, la monade fournit le principe d'une 3e explication. "Il est utile, dit Leibniz, d'expliquer tous les phénomènes par l'harmonie de la perception des monades. Or, on trouve ainsi que les corps sont non seulement des phénomènes fondés sur des substances, mais encore des phénomènes pour nous et non pas seulement par rapport aux choses." (693, b). "Le corps n'a pas d'unité : c'est l'unité d'un troupeau. Son unité vient de notre perception ; c'est un être de raison, ou plutôt d'imagination, un phénomène." (693, b.) Et les qualités que nous

attribuons aux corps, espace, étendue, si elles n'y résident pas comme telles, ne sont pourtant pas sans fondement dans leur forme propre. Tout à l'heure nous avons fait évanouir l'espace : maintenant, nous l'expliquons par notre perception confuse. Dire que les monades sont agglomérées sur un point ou disséminées dans l'espace, c'est vouloir imaginer ce qui ne peut être qu'entendu. Les corps ne sont donc pas seulement des apparences résultant de la nature des substances, mais encore de la nature de notre esprit, qui intervient dans la manière dont nous les voyons. (682, b.) Leibniz ici prépare Kant ; il passe du sens antique au sens moderne du mot phénomène. ×

Âme et corps. – La philosophie vulgaire distingue les êtres organiques et les inorganisés. La philosophie cartésienne ramène les uns aux autres. Pour Leibniz, point de corps sans âme qui l'unifie, point d'âme sans un corps qui lui soit le point de vue. Donc, tout est vivant. La différence n'est que de degré et se ramène à la différence des perceptions distinctes et confuses. Ainsi, âme et corps sont inséparables. Quelle est l'union, le rapport ? Leibniz, revient souvent : c'est un lien idéal,

c'est une possibilité d'expliquer par l'un ce qui se passe dans l'autre.

Considérons maintenant le changement 1° en général, 2°. dans la génération et dans la mort.

1° Le changement est continuel dans l'organisme et dans l'âme. L'organisme est comme le vaisseau de Thésée, conservé pendant des siècles par des réparations continuelles, au point que rien n'en reste. Mais, tous les corps ont un noyau substantiel, susceptible de se contracter à l'infini, et qui demeure intact quand le corps est détruit. De là la croyance à la résurrection. De même, dans l'âme, changement continuel, qui est aussi un développement ou un enveloppement. De même, il y a un fond qui demeure identique ~~aussi~~.

2° Génération et mort. Entre ce changement général et ~~ceux~~ la naissance & la mort, différence de degré seulement. Quand l'âme quitte autant qu'elle peut l'organisme, c'est la mort. Quand elle entre dans un nouvel organisme c.à.d commence à enrichir et à accroître son organisme, c'est la naissance. Il est impossible que le corps naisse ou meure complètement. La vie vient de la vie et, par suite, n'aboutit pas à un anéantissement absolu. Il pense ici à la récente découverte des spermatozoïdes. Il n'y a pas métempsychose, mais métamorphose.

1 42e

XLIIe Leçon.

Leibniz.

Hiérarchie des Êtres. – Origine des Idées.

Nous avons vu que tout être réel se compose d'une âme ou monade dominante, et d'un corps ou assemblage de monades unifiées par cette monade. ~~supérieure~~ Point d'âme sans corps, point de corps sans âme. Tout ~~être~~ est vivant dans la nature, dit Leibniz exprimant cela en une formule.

Le corps est ce qui détermine le point de vue de la monade, ce qui la met en rapport avec l'univers. Aussi la perfection d'une âme est liée à la perfection de son corps, cette perfection n'étant qu'un certain degré de perception distincte.

Il y a vraisemblablement une infinité de degrés dans la perception (676, 6), et par conséquent dans les êtres vivants il y a ^une infinité de ~~des~~ degrés. ~~de distinction et non de clarté~~. Ceci est indispensable à noter pour bien comprendre la théorie. Parmi cette infinité Leibniz en distingue 3 qui constituent les principales étapes de la nature, mais ces étapes sont reliées entre elles par une échelle continue : ce sont les vivants, les animaux, et les animaux raisonnables. Un vivant est un être



composé d'une monade nue unie à un corps approprié; la monade nue est la monade sous la forme la plus élémentaire; elle ne possède que la ~~perception~~ perception et l'appétition pures et simples. Cette perception est-elle ~~simplement~~ entièrement inconsciente, ou faiblement aperçue par la monade? ~~Sur ce qui concerne Leibniz~~, Les philosophes français croient en général que Leibniz ~~qu'il~~ a voulu parler qu'd'une ~~de la~~ conscience faible: Hartmann soutient au contraire (Thèse) Leibniz entend parler d'une ~~est pour~~ l'inconscient absolu. M. Colsenet cite des textes précis pour prouver qu'il en est bien ainsi (706, 707; 715 a, 431 a). La perception et la conscience seraient réellement séparables; la perception est le phénomène intérieur en lui-même ~~vu~~, la conscience est la lumière projetée sur ce phénomène. Leibniz dit qu'il ne trouve pas que les Cartésiens aient prouvé que toute perception soit accompagnée ~~est enveloppée~~ de conscience. Du reste, l'expérience le prouve qu'il y a des perceptions sans conscience: Exemple sommeil sans songes, les défaillances, les évanouissements; on ne peut admettre ~~Il ne s'ensuit pas~~ qu'alors la substance simple soit sans aucune perception; pourtant elle est sans conscience. Enfin il y a des lois psychiques; il existe un rapport de liaison nécessaire entre les divers phénomènes ~~phy~~ psychiques & de telles lois supposent des perceptions inconscientes. Ces textes sont très précis: mais M. Colsenet a peut-être trop regardé à la lettre. Dans Leibniz le langage transforme souvent en oppositions ce qui, en définitive, doit, suivant lui, se ramener à des différences de degré. Ici en particulier, ~~dépasse souvent la pensée, ou plutôt ne va pas jusqu'au bout; je crois que~~ Leibniz ne fait vraisemblablement entre les deux choses qu'une différence de degré. Il soutient, à l'encontre de

Descartes, que les formes inférieures ne supposent pas les supérieures, que le sentiment ne suppose pas la pensée, que le moins n'implique pas le plus ; ainsi les monades nues des plantes peuvent avoir la perception sans la conscience, qui ~~se~~ s'y joint dans l'homme. en ce sens, il y a ~~une~~ inconscience, ~~[illegible]~~ ~~partisan d'une continuité absolue, ne peut pas bien s'expliquer par des mots, qui séparent et naturellement.~~

Cette condition [monade nue] est celle des <u>plantes</u>, dont Leibniz ne distingue pas les substances inorganiques. Leibniz veut donc qu'il y ait quelque perception et quelque appétition dans les plantes, comme dans le reste. Pourtant, on ne devra recourir à l'âme (235 6), que pour expliquer la formation des plantes, non le détail des phénomènes, pour lequel le mécanisme suffit.

<u>Animaux</u>. Le deuxième degré est celui de la monade douée d'une ~~perception~~ plus distincte, c'est à dire, de sentiment. Cette monade, unie à un corps approprié, constitue un animal (Princip. de nat. et grâce 4) L'organisme est plus complexe & y a un système optique ou acoustique ramassant les ondulations ; par suite l'âme a des perceptions plus distinctes. La perception propre à ce second degré est le sentiment, intermédiaire entre la simple perception, et l'aperception ou conscience proprement dite. Il est caractérisé par la mémoire, et la mémoi

> Mais entre les formes inférieures & les supérieures il n'y a d'autres différences, au fond, que celle de perceptions confuses à ~~la~~ perception distincte, ou plutôt même, de perception moins distincte à perception plus distincte.

est un certain écho de la perception qui demeure pour se faire entendre à l'occasion. C'est un ensemble de petites perceptions, de traces de perceptions plus distinctes. La mémoire suppose la perception pure et simple, mais n'implique pas la raison, la conscience, encore qu'elle l'imite. Elle diffère de la raison, car elle est fondée sur l'impression laissée par des faits, * et non sur la connaissance des causes. Cet état est-il possible ? Cela se démontre, comme tout à l'heure, par notre expérience personnelle. nous-mêmes nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions : ainsi nous nous attendons à ce qu'il fasse jour demain ; l'astronome seul sait la cause. Or ce qui peut exister en nous, cet état purement empirique, pourquoi n'existerait-il pas chez les animaux ? Donc il n'y a pas chez eux un pur mécanisme. Quand un animal, ayant la perception ~~de quelque chose~~ d'un bâton, s'attend à ressentir une douleur, nous pourrons admettre que chez lui, comme chez nous, cette attente est déterminée par la mémoire (Monadologie 26-28). Cette condition est normale chez les bêtes ; elles retombent bien parfois dans la condition des simples vivants ; mais leur vie mentale est caractérisée par la mémoire, l'imagination ; et elles ne sauraient s'élever au dessus.

* par simple habitude

<u>Animaux raisonnables</u>. C'est le troisième degré : ce sont les âmes douées de raison et de réflexion, et unies à ~~qui~~ ~~ont~~ des corps appropriés. ~~forment des animaux~~

5

~~raisonnables~~ Ils ont la conscience, la réflexion, la connaissance du moi, de la substance, de la monade, c'est à dire des choses immatérielles. Quels rapports y a-t-il entre ces opérations? L'aperception et la conscience sont synonymes : ces mots signifient la connaissance raisonnée de l'état intérieur (715 a). Faut-il distinguer maintenant l'aperception ou conscience, de la réflexion? Leibniz parait à peine les distinguer (235, b). En somme, il parait distinguer uniquement trois moments de la vie de l'esprit : 1° la connaissance des vérités nécessaires ou des opérations de la raison : ce sont les vérités de logique, les nombres, et la géométrie ; nécessaires est pris dans un sens objectif : ce sont les connaissances qui seront nécessairement réalisées dans les choses; (ce n'est pas, comme on voit le sens Kantien du mot.) 2° les actes réflexifs. Leibnitz dit que c'est par la connaissance des vérités nécessaires que nous nous sommes élevés à des actes réflexifs. 3° Sciences, ou connaissances démonstratives (Monadol. 29-30; (principes de nature, 5) : L'essence de l'esprit est la raison. Cette condition est réalisée dans l'homme, mais l'homme peut se trouver dans des conditions inférieures ; il est empirique pour les trois quarts de ses actions, et souvent aussi simple vivant.

On peut se poser trois questions sur l'âme humaine : quelle est la distinction de l'âme et du corps? quelle est l'origine de l'âme? Quelle est sa destinée?

1° La première question appartient un peu à la philosophie ésotérique de Leibniz. Il la résout au point de vue scolastique. Il remarque que la matière étant un pur mécanisme ne saurait être douée de la pensée : le mécanisme est la négation des causes finales. Dieu n'aurait pu donner cette propriété à la matière que par un miracle (202, 203, Nouv. Ess.). Mais il convient que cette démonstration vaut aussi bien pour l'âme des bêtes, ou pour celle des simples vivants, que pour l'âme humaine.

2° Origine. — Les âmes préexistent dans la semence. Leibniz y a été conduit par la découverte des spermatozoïdes. Mais l'âme n'est dans les animaux qu'à l'état d'âme animale : dans la génération, ses perceptions deviennent plus distinctes, soit par l'action de la divinité, soit par ce que la raison y était en germe (659, 81 ; 709, 2)

3° Destinée. Leibniz a voulu déjà différencier l'âme des bêtes de celle de l'homme ; il essaie plus encore ici. ~~D'abord il convient qu'elles~~ Sans doute les âmes des bêtes ne sont pas anéanties ; que leur arrive-t-il à la mort ~~alors~~ ? Elles retombent à l'état ~~de simples vivants~~, de monades nues ; ~~c'est à dire avec un minimum de conscience.~~ (203, 6) ~~Cependant~~ Mais retombant ainsi à l'état de simples monades, elles ne sont pas vraiment immortelles. — Au contraire, pour l'homme, la mort n'est qu'une courte destruction de la conscience ;

L'âme conserve son identité, la personnalité, le souvenir ; et ~~la perte de son corps entraîne la~~ elle est soumise à la rémunération morale. De cette immortalité il y a quatre preuves, fort insuffisantes^ à vrai dire. 1° C'est une substance simple et incorporelle ; donc, elle ne peut se dissoudre. — 2° l'esprit, indépendant de tout le reste, et qui représente l'univers, doit durer autant que l'univers lui-même. (mais pourquoi cela reconviendrait-il qu'à l'âme humaine ?) — 3° de même que les monades demeurent toujours des substances, l'âme reste toujours une personne — 4° l'esprit a tellement augmenté la somme d'être^ dans la vie humaine, qu'il ne peut retomber^ définitivement dans un état inférieur à l'humanité. Cette immortalité ne suppose pas la béatitude complète, divine, c'est un progrès vers une perfection croissante, et vers une connaissance plus adéquate (466, 5 ; 712, 88 ; 718, 18).

L'homme est-il au sommet de l'échelle des êtres ? Au sommet absolu est Dieu même, c'est-à-dire la perception adéquate de l'univers. Mais l'homme en est éloigné, et il ne peut pas y avoir de solution de continuité. Donc il doit exister des êtres d'une intelligence supérieure à celle des hommes (431, a).

Nous terminons ici le premier moment de cette philosophie : nous avons tout groupé autour de la substance. C'est le premier point de vue. Nous arrivons à la théorie de la connaissance, qui va

~~pénétrer~~ éclairer encore ~~d'avec~~ toutes les questions ~~et les renouveler~~ d'un nouveau jour. C'est un second point de vue.

Leibnitz s'est occupé dès 1689 de la connaissance (Medit. et scient. univers.). Dans le premier ouvrage, le criterium de la certitude est examiné : la clarté et la distinction sont bien distinguées ; une notion est claire, quand elle suffit à reconnaître l'objet ; confuse, quand on ne peut énumérer les caractères suffisants à la distinguer d'une autre. une notion peut être claire et confuse. Le criterium de Descartes est incomplet : il faut ajouter l'absence de contradiction dans les notions. Il faut se demander si la notion n'est pas contradictoire, et ~~puis~~ démontrer qu'elle ne l'est pas. Ceci est nécessaire pour montrer que la chose est non-seulement possible, mais réelle. — Dans le De Scientia, Leibniz distingue les principes de contradiction et celui de raison. Cette distinction était ancienne, mais il la renouvelle.

Quand parut le traité de Locke, Leibniz y répondit par un Examen en quelques pages. Mais ses idées étaient déjà arrêtées. Car la monadologie entraînait les deux propositions fondamentales : 1°, il n'y a point d'influence des choses sur l'esprit : d'où il résulte que l'expérience

est impuissante à nous donner des idées ; 2° l'innéité, au moins virtuelle, de toutes les idées. — Aussi, dès la lettre à Arnauld (107, b ; 108, a) Leibnitz est en possession de sa doctrine.

Quelles théories trouvait-il devant lui ? le rationalisme de Descartes, et l'empirisme de Locke. Le premier considérait certaines idées supérieures comme imprimées en nous par Dieu ; le second dérivait nos idées de l'expérience interne ou externe. — Leibnitz ramène toutes les doctrines possibles à ces deux là ; il assimile Locke à Aristote. Il applique son éclectisme, et cherche une solution qui contienne ce qu'il y a de vrai dans chacune de ces théories ; il cherche la conciliation dans un principe supérieur. Sa doctrine dans les Nouveaux Essais est double. Comme il le dit lui-même (207, b,) il commence par expliquer sa doctrine au point de vue des autres. Delà une première théorie qui considère deux ~~sortes~~ d'idées, nécessaires et relatives, venant de deux sources, raison et expérience. Mais ~~avec ceci, on peut aller~~ il va plus loin ~~là~~ Dans une ~~autre~~ seconde théorie ~~où~~ il procède a priori & ~~où~~ il se place au centre du champ et non ~~dans le~~ au point de vue du phénomène : il dit alors : toute espèce d'idées est innée. Nous exposerons séparément ces théories, comme

Leibnitz lui-même.

Première théorie. L'entreprise de Locke est louable. Il a voulu aller au simple, et en tirer le composé. C'est très-philosophique; on a abusé des idées innées. Elle n'était pas la méthode d'Euclide. Nous aussi, suivant cet exemple, démontrons jusqu'aux axiomes (Janet 1, 2; Erd. 207, a) — Non seulement l'idée est louable, mais la doctrine l'est aussi. Locke a très-bien vu le rôle de l'expérience: les sens ont une part dans chacune de nos connaissances (195, a); mais toutes les vérités sont-elles contingentes? Il y a dans notre esprit, des principes que les stoïciens appellent prolepses, notions communes, que J. Scaliger appelle semina eternitatis. Ce sont des vérités nécessaires, c'est à dire réalisées nécessairement; c'est pourquoi nous les concevons nécessairement. Or l'expérience ne donne que des exemples, étant enfermée dans le contingent. (196 a). Donc l'expérience n'explique pas tout. Ainsi est ~~établi~~ justifié le cartésianisme. Mais Locke a posé au cartésianisme une objection irréfutable: l'âme pense-t-elle donc toujours, puisque ces principes innés sont toujours pensés? Cette objection est fondée puisque Descartes identifie pensée et conscience.

Il faut donc trouver un principe nouveau de conciliation entre ces deux systèmes. Locke a admis ce postulat que ~~la~~ perception égale ~~la~~ conscience et il a conclu qu'une notion n'est pas innée si elle n'est pas perpétuellement pensée ~~conçue~~. ~~Or~~ Le postulat Cartésien repose sur une distinction radicale de l'âme et du corps; or la monadologie fait tomber cette ~~distinction~~ objection au moyen de la conception de la virtualité (intermédiaire entre la puissance & l'acte.): il n'est pas nécessaire que nous pensions constamment à une notion: les muscles nous servent à marcher, bien que nous n'y pensions ~~ne~~ ~~marchions~~ pas (211 b); de même les principes innés existent comme virtualités. (196 a). Comparaison de la statue d'Hercule (196, a); c'est ainsi que Leibniz renouvelle la théorie platonicienne de la Réminiscence (209 a). La vraie formule de l'innéité sera donc que nous sommes innés à nous-mêmes, que avant toute expérience notre entendement est déjà en nous-mêmes à l'état de virtualité (223, a). Locke d'ailleurs nous l'accorde sans le savoir: sa réflexion n'est-elle pas innée en nous? Ce n'est ~~déjà~~ donc que Locke bien compris. Les deux doctrines se rapprochent comme par enchantement. L'expérience a pour rôle de faire passer les notions de la virtualité à l'acte, même pour les idées nécessaires. De Locke, Leibniz retient donc cette idée que

la connaissance humaine commence, ~~dès~~ avec l'expérience ~~pour la conscience à l'expérience~~ ; et de Descartes cette principe ~~autre idée~~ que certaines idées sont innées en nous. Il concilie des deux doctrines par le concept de virtualité ~~et~~ dont l'omission ~~ignorance~~ avait été ~~fait~~ l'origine de l'antagonisme entre Locke et Descartes.

1/

XLIIIe leçon.

Leibniz – Suite.

Origine des idées (fin.) Les Vérités et les premiers principes du raisonnement.

La première forme de la théorie de l'origine des idées montrait que toutes nos idées ne pouvaient venir des sens. Leibniz ne s'en est pas tenu là : il a été plus loin et la seconde forme de sa doctrine résulte de l'emploi d'une autre méthode. Dans la première forme, on ne peut dire que Leibniz se soit fondé sur sa propre métaphysique ; on trouve bien le concept de virtualité intermédiaire entre la puissance nue et l'acte ; mais d'abord ce concept n'est qu'une partie de la monadologie, c'est un emprunt ; mais ce n'est pas la monadologie tout entière. Puis ce concept n'est intervenu qu'obliquement, pour lever l'antinomie qui résultait de la définition cartésienne de perception. Or Leibniz ne se contente pas d'amener ainsi à toute sa profondeur la théorie qu'on peut construire au point de vue des apparences, de l'influence du corps sur l'âme ; il aborde maintenant la question du dedans, en prenant la monadologie non plus comme auxiliaire, mais comme point de départ. Or avec cette nouvelle méthode il obtient immédiatement des résultats plus étendus et plus distinctement connus que par la démonstration indirecte reposant sur les phénomènes. Dans le premier cas on obtient des effets aux

causes, dans le second on descend des causes aux effets.

Voyons d'abord la partie négative de la doctrine. Il résulte immédiatement de la nature de la monade que l'expérience non seulement ne saurait nous fournir toutes nos idées, mais encore ne saurait nous en fournir aucune. L'âme n'a pas de fenêtres; lui en supposer, c'est la rendre corporelle (223. A.). Pour qu'un corps puisse exercer une influence sur l'âme, il faut que l'âme soit de même nature que lui. Aucune idée ne saurait donc entrer du dehors dans l'âme. La comparaison de la tablette est grossière et erronée.

Venons à la doctrine positive. L'âme contient en soi de quoi expliquer toutes les idées qu'elle peut ~~recevoir~~ concevoir. L'âme est innée à elle-même. Qu'est-ce à dire? De là va résulter la théorie de la raison et de l'expérience. — On ne saurait considérer l'âme comme primitivement vide, nue, sans dispositions ni déterminations. L'âme est un être distinct, or par le principe des indiscernables cette distinction doit reposer sur une dénomination intrinsèque. Les choses uniformes et sans variété comme le temps et l'espace ne sont jamais que des abstractions. Pour que l'âme soit une réalité, il faut qu'il y ait en elle un caractère interne, des qualités propres. Ces qualités, ~~sera~~ seront-ce simplement des facultés nues, sans quelque acte, en un mot de pures puissances? Mais, dit Leibniz, les facultés nues ne sont encore que des abstractions; de telles puissances n'ont pas elles de raison suffisante de la distinction, de la réalité distincte, et d'ailleurs où trouver dans le monde une faculté qui se renferme dans la seule puissance sans exercer aucun acte: une pareille conception est une invention des philosophes. Il y a toujours une disposition particulière à un acte, et de plus une tendance [illegible]

Raison

l'acte et à tel acte plutôt qu'à tel autre. Le réel, c'est donc quelque chose d'intermédiaire entre la puissance et l'acte, c'est la tendance (222-23). Voilà ce que nous constatons et ainsi la monade doit être en elle-même tendance et virtualité; si elle doit être plus qu'une simple puissance, elle doit être moins que l'acte; car tout en représentant l'univers entier, elle doit se distinguer de Dieu qui est l'acte pur. La monade a donc quelque chose en elle, et en se repliant en elle par la ~~perception~~ réflexion, elle découvre en elle à l'état de virtualité certains principes fondamentaux. Jusqu'ici nous ne dépassons pas le résultat de la précédente étude.

Nous pouvons aller plus loin. Il existe des lois ~~morales~~ mentales, ou psychiques aussi bien que des lois physiques, et même les idées sont au fond régies exclusivement par ces lois mentales; or ces lois portent qu'une idée a sa raison suffisante dans une autre idée, que de même qu'un mouvement n'[illegible]'explique que par un mouvement, de même une idée ne s'explique que par une idée, sans qu'il y ait jamais lieu de recourir à une cause extérieure et physique et chaque monade à cet égard se suffit à elle-même; par conséquent le progrès de la pensée ne saurait consister à combiner des principes innés avec des éléments venus du dehors et qui ne seraient pas des idées, mais il ne peut consister qu'à développer la pensée elle-même. Nous avons donc dépassé le résultat de la précédente étude; ce ne sont plus seulement certaines idées qui sont innées en nous, ce sont toutes nos idées sans excepter même celles des choses sensibles; toutes résultent du fonds primordial qui constitue l'essence de la monade (137, 206 B, 353 A). L'esprit est la source du développement comme des principes de la connaissance. Les textes sont formels là-dessus dans Leibniz. Voilà la part de la raison.

Expérience

L'expérience n'a-t-elle aucun rôle? Elle ne fournit pas d'idées, mais elle n'est pas sans influence. La doctrine que nous venons d'exposer sauve le principe cartésien que l'âme pense toujours, mais grâce à une modification du sens du mot pensée; il ne s'agit ici plus que d'une virtualité; or l'expérience intervient pour provoquer le passage de la virtualité à l'acte. L'expérience appelle l'attention de l'âme sur telle ou telle idée; l'expérience est une condition indispensable pour que nous acquérions une connaissance expresse (212. 213). Les pensées présentes sont de la sorte les instruments de l'âme pour développer ses règles (187. A.) L'expérience ne produit aucune connaissance, mais excite ce qui est connu (207. B) Qu'est-ce donc que cette expérience qui précède toujours la connaissance distincte, en est la condition, mais ne l'engendre pas? Dans l'âme on peut distinguer deux sortes de perceptions: les unes qui ont pour objet les éléments propres à l'âme et les autres qui représentent le reste de l'univers, les autres monades. Les premières sont distinctes, les autres confuses. L'expérience proprement dite, c'est la perception non pas de la nature propre de l'âme, mais de la relation d'une monade ~~déterminée~~ avec toutes les autres monades. Ainsi l'expérience, c'est la perception confuse; la raison, c'est la perception distincte et la perception est distincte ou confuse, selon qu'elle a pour objet l'âme ou le reste de l'univers représenté dans la monade, et cette relation avec les autres monades en somme c'est le corps. Donc l'expérience n'est que la connaissance confuse (353 A), antécédent indispensable à la connaissance distincte. Elle précède la connaissance distincte; on connaît son corps avant de connaître son âme; les bêtes ne

connaissent que leur corps et n'ont que des perceptions confuses. Le plus suppose le moins, mais le moins ne suppose pas le plus. La raison ne s'éveille que provoquée par l'expérience. Ainsi contrairement au cartésianisme, Leibniz voit dans la pensée confuse une forme de la connaissance qui peut exister pour elle-même et qui est la base nécessaire de la pensée distincte.

Pour conclure, nous remarquerons que Leibniz établit ainsi que tout commence avec l'expérience et en même temps que toute connaissance est innée. Cette forme définitive de sa doctrine donne la satisfaction la plus complète aux deux partis; à Descartes, il accorde que toutes nos idées sont innées; il fait au rationalisme non plus qu'une part, ~~mais~~ il l'admet tout entier; en même temps il accorde à Locke tout ce que Locke pouvait demander, que toutes nos connaissances commencent avec l'expérience, que tout ce que nous savons, nous l'avons appris. L'un a vu l'origine première, l'autre a vu le comment, le processus historique. C'est ainsi que la conciliation opérée par le concept de virtualité n'est plus une sorte d'artifice comme dans la 1ère forme de la théorie, bien au contraire la notion de virtualité découle nécessairement de la définition même de la substance; la théorie n'est plus seulement possible, commode; elle est nécessaire, elle est démontrée. Voilà la supériorité de la déduction sur l'induction, de la marche a priori, a causa sur la marche a posteriori.

Dans l'histoire de la philosophie, cette doctrine se place entre celles de Descartes et de Kant. Comme Descartes, Leibniz voit dans l'idée innée une chose qui est en nous et non pas seulement une puissance; comme Kant, il y voit une perception incomplète et non pas une perception expresse. Mais il se tient à égale distance de tous deux; par le

702

concept de virtualité ou tendance, il ne voit pas comme Descartes dans l'idée innée une impression de Dieu dans l'âme; pour Descartes, la raison c'est une sorte d'expérience intérieure; la pensée peut voir en Dieu comme elle peut voir dans les choses et Malebranche conclut que c'est en Dieu que nous voyons les idées innées; car ces idées pour Descartes ne sont pas en nous-mêmes, ce sont des impressions de Dieu en nous. En revanche, Leibniz ne voit pas comme Kant, dans les idées innées, des actions de l'âme en quelque sorte libres, en tout cas indépendantes des choses et connues seulement en tant qu'elles sont accomplies, ~~et ces~~ (actions que l'âme ~~les~~ accomplit ~~non sous l'influence des choses, mais~~ pour créer des cadres où mettre les choses et ~~elle crée ces cadres~~ d'après son besoin propre, d'après sa nature propre, sans consulter la nature des choses de telle sorte qu'on ne peut pas savoir si les choses n'ont pas été défigurées en entrant dans ces cadres. Ainsi, pour un leibnizien, l'âme est trop passive dans Descartes, trop active dans Kant. L'idée innée réside dans l'essence même ~~des choses~~ l'âme, elle fait corps avec l'âme et en même temps l'idée innée est une loi nécessaire des choses aussi bien qu'une règle de l'âme; ~~c'est une conséquence~~ cela en vertu de l'harmonie préétablie ~~de toutes les monades en même temps que de l'essence propre d'une monade, puisque~~ dans chaque monade est représenté l'univers tout entier, & la monade est cette représentation même.

Nature de la connaissance (Vérités et premiers principes)

Leibniz a exposé à ce sujet deux théories où le point de vue n'est pas tout à fait le même: la théorie des vérités nécessaires et contingentes et celle des premiers principes du raisonnement. Dans la 1ère Leibniz suit plutôt une marche a posteriori et dans

la seconde une marche à priori, une marche des principes aux choses.

1°) Théorie des vérités nécessaires et contingentes. – Dès 1666, Leibniz distinguait les théorèmes ou propositions nécessaires des observations ou propositions contingentes (43-A). Son système alors n'est pas encore formé et cette distinction, d'ailleurs classique, usuelle dans l'École, Leibniz l'emprunte à la philosophie régnante. Donc nous pouvons dire que dans cette théorie il part de choses données; mais il va les approfondir et leur donner une portée toute autre. Dans les Nouveaux Essais cette distinction réapparaît et fournit à Leibniz un ~~nouvel~~ argument contre Locke; il distingue les vérités nécessaires et les vérités de faits; les premières ne sauraient être expliquées par l'expérience; parmi elles, Leibniz cite le principe d'identité et de contradiction, les démonstrations logiques, par ex. celles de la 2e et de la 3e figure du syllogisme par la 1ère (339. 340). Il aime que l'on démontre les choses les plus simples: 92+2=94; car il rattache les mathématiques à la logique; pour lui point de différence au fond entre les vérités logiques et les vérités mathématiques. La logique des géomètres n'est qu'une extension de la logique générale, doctrine très importante dont la négation sera le commencement du kantisme. – Comme exemples de vérités de faits, il cite d'abord le Cogito de Descartes (34-A), qui d'ailleurs n'est pas une proposition sui generis, comme l'a cru Descartes

Quel est le fondement de cette distinction? il est double, extrinsèque et intrinsèque. D'abord la distinction se fonde sur la manière dont nous connaissons ces deux sortes de vérité; les vérités nécessaires viennent d'idées innées ou de la raison; les vérités contingentes viennent de la conscience ou des sens. – De plus, il y a un fondement intrinsèque: on peut, dit Leibniz dans le de scientia Universali (vers 1684) comparer les vérités nécessaires et les vérités contingentes aux nombres commensurables et aux nombres incommensurables. De même qu'on peut

résoudre ~~les~~ les nombres commensurables dans une commune mesure, de même il est possible pour les vérités nécessaires d'obtenir une démonstration complète c.à.d. une réduction de ces vérités à des vérités identiques; dans ces propositions, le prédicat et le sujet sont des dénominations intrinsèques et ainsi le prédicat peut être lié au sujet analytiquement: l'analyse qui lie le prédicat au sujet a un terme. Au contraire les vérités contingentes sont comparables aux nombres incommensurables; dans ces nombres, la résolution va à l'infini; on approche sans doute de la commune mesure, on obtient une série de décimales, mais une série indéfinie qui n'atteint jamais le terme; de même les vérités contingentes ou propositions composées de dénominations extrinsèques exigent une analyse infinie que Dieu seul peut faire. C'est pourquoi Dieu seul les connaît a priori avec certitude. Sans doute on peut toujours rendre compte d'un état postérieur par un état antérieur, mais ~~on ne peut aller~~ cela va à l'infini. Le progrès ne trouve son explication qu'en Dieu lequel est hors de la série. Voilà ~~une~~ ce qui fait les vérités de fait (83 B, 962 A.) La vérité nécessaire contient en soi tout ce qu'il faut pour sa démonstration; il n'en est pas ainsi de la vérité de fait; il faut recourir à Dieu immédiatement. Le fondement de la nécessité c'est la possibilité de l'analyse et le fondement de la contingence, c'est l'impossibilité de l'analyse (83 B.)

Jusqu'ici la contingence est sans doute distinguée de la nécessité; mais elle semble n'être qu'une nécessité géométrique, indémontrable pour nous; ~~mais~~ pour Dieu, les deux sortes de vérités paraissent se confondre. La nécessité géométrique proprement dite est la limite vers laquelle tend la démonstration des choses contingentes. Il y a donc là la différence des asymptotes à deux lignes qui se joignent: mais Leibniz a développé et précisé cette distinction jusqu'ici plus logique

que réelle. Dans les Nouveaux Essais, il dit que la terre et le soleil qui frappent nos sens n'existent pas nécessairement; ~~mais~~ dans la Monadologie (707. A) il dit que les vérités nécessaires sont telles que leur opposé est impossible, tandis que les vérités de fait sont contingentes et leur opposé est possible, c'est-à-dire que si l'on considère une chose contingente isolément, il n'y a pas de raison pour ~~laquelle elle~~ exister plutôt que son contraire; ce qui la détermine, c'est sa relation avec les autres, c'est qu'elle entre dans l'harmonie universelle; mais cette harmonie n'est pas une nécessité géométrique; elle émane de Dieu par une raison esthétique et morale; donc dans les vérités contingentes il y a un élément esthétique et moral qui les distingue radicalement des vérités nécessaires. Il y a une distinction complète.

<u>Au point de vue de la certitude</u>, il faut distinguer les vérités intuitives et les vérités dérivées. Les vérités intuitives ou immédiates sont ou des vérités de raison ou des vérités de fait. Les propositions intuitives de raison sont les propositions identiques comme A = A. Les propositions intuitives de fait sont les expériences immédiates intérieures qui sont immédiates d'une immédiation de sentiment, dit Leibniz, comme le Cogito et les autres vérités analogues. Toutes les vérités primitives de raison ou de fait ont ceci de commun qu'on ne saurait les prouver par quelque chose de plus certain (341 A.) – Les vérités dérivées sont ou nécessaires ou de fait; les vérités dérivées nécessaires sont les vérités obtenues par démonstration; elles sont certaines du moment où la démonstration est conforme aux règles de la logique; les vérités dérivées de fait sont au contraire connues par l'expérience des sens qui sont ~~des~~ guides fidèles. Les mathématiques trouvent parfois un appui dans l'expérience qui confirme leurs raisonnements; dans la métaphysique et la morale où l'expérience soutient moins, nous hésitons beaucoup plus à nous confier à la ~~dép~~ démonstration

Proclus raisonne mal en philosophie (343 A.) – On peut considérer les vérités de fait de deux façons : d'abord en elles-mêmes et alors elles ne peuvent être vérifiées que par confrontation avec les vérités de la raison et par réduction aux perceptions immédiates qui sont en nous, comme le Cogito (637. A XVI), – ou bien dans leurs rapports avec les objets extérieurs, et alors il faut considérer si nos perceptions sont bien liées entre elles et avec les autres que nous avons eues en sorte que les règles des mathématiques et autres vérités s'y appliquent. S'il en est ainsi, on peut les considérer comme réelles. C'est là vraisemblablement le seul moyen de distinguer les perceptions vraies des songes ou imaginations (378 B, 344 B, 444 A. 353 A). Ainsi les sens ne se suffisent pas à eux-mêmes ; leurs données ne sont valables qu'à la condition de les confronter avec les expériences primitives ou avec les vérités de la raison.

2° Théorie des principes du raisonnement.

De bonne heure, Leibniz admet deux principes supérieurs de la connaissance ; mais d'abord ces deux principes correspondent aux deux sortes de vérités qu'il distingue avec l'École ; peu à peu ils se modifient, ils dominent les vérités de sorte que l'un et l'autre doit se trouver appliqué tant dans les propositions de raison que dans les propositions de fait. Les principes de contradiction et de raison suffisante s'appliquent tous deux aux vérités nécessaires et aux vérités contingentes.

En 1666 (43 A) les deux principes sont : ce qui est est, et quelque chose existe. Ce qui est ~~tel~~ est tel (c'est le principe des théorèmes) et quelque chose existe (c'est le principe des vérités contingentes et des observations). Il n'est pas encore question du principe de raison suffisante. En 1684, Leibniz dit pour la première fois qu'il use dans ses démonstrations de deux

principes où nous voyons le principe d'identité et de raison suffisante. Le premier est : ce qui implique contradiction est faux ; le second : de toute vérité qui n'est pas immédiate ou identique on peut rendre raison c'est-à-dire la notion du prédicat est toujours contenue explicitement ou implicitement dans la notion de son sujet et cela pour les démonstrations intrinsèques comme pour les démonstrations extrinsèques, pour les vérités contingentes comme pour les vérités nécessaires ; et par rendre raison Leibniz entend démontrer à la manière du géomètre (83 B). Dans la Théodicée (515 B) ~~on voit~~ sont nettement définis le principe de contradiction et le principe de raison déterminante. Le premier est que de deux contradictoires l'une est vraie, l'autre fausse ; l'autre que rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou une raison déterminante c. à d. quelque chose qui puisse rendre raison a priori pourquoi telle chose existe plutôt de cette façon que de cette autre façon. Nous ne sommes plus en pure logique (515 B) Il y a les expressions « causes », « existences ». Leibniz ajoute que l'un et l'autre principe doit être non seulement dans les vérités nécessaires, mais dans les vérités contingentes. Enfin (707 B et 706 A) il donne à ces principes les noms définitifs de principe d'identité et de principe de raison suffisante et il les applique aux vérités de fait comme aux vérités de raison.

Le principe de contradiction est exactement entendu de la même manière pour les vérités de fait et de raison, mais le deuxième est dédoublé, pour s'appliquer aux vérités de fait et de raison. ~~Le mot~~ raison n'est pas de même nature. Quand il s'agit des vérités nécessaires, la raison est en dernière analyse dans une proposition identique ; quand il s'agit de vérités contingentes, la raison se trouve en dernière analyse dans un élément moral, dans un motif prévalent qui incline sans nécessiter, sans contraindre (641. B). Ainsi dédoublé le principe de raison suffisante fournit le principe des essences et le principe des existences. Le principe des essences c'est la possibilité ou la non-contradiction pure et simple ; l'essence

est possible du moment que ses éléments sont en harmonie entre eux. Le principe des existences, c'est la perfection. La perfection, c'est la quantité de l'essence. Dans la possibilité ou essence elle-même se trouve une exigence de l'existence, une prétention à l'existence. Cela fait partie de la possibilité. L'essence prétendra donc d'autant plus à l'existence qu'elle a en elle-même une plus grande quantité d'essence, de même que les corps tombent avec une vitesse proportionnée à leur poids ou quantité de matière (148 A.) — A l'aide de ce dédoublement du principe de raison suffisante, on peut d'une part distinguer beaucoup ~~plus~~ mieux qu'il n'avait été fait les vérités nécessaires et contingentes et d'autre part on peut restituer aux vérités de fait l'intelligibilité qui leur manque dans la théorie de vérités. La différence est que les vérités nécessaires s'appuient sur des principes purement logiques, les vérités contingentes impliquent un principe moral, la raison de la convenance et du but. D'autre part, ce principe moral n'est pas sans lien avec le principe logique. Le concept de perfection se ramène à la quantité d'essence et il est intelligible, sinon nécessaire d'une nécessité géométrique, que la plus quantité d'essence détermine un plus grand droit à l'existence. Donc il y a une nécessité encore au fond de la contingence, ce n'est pas la nécessité géométrique, c'est une nécessité morale; ce serait, dit Leibniz, une absurdité morale que de voir l'imperfection exister de préférence à la perfection. Ainsi les vérités contingentes se trouvent reliées aux vérités nécessaires. Les différences et les rapports de ces deux ordres de vérités sont ~~plus et~~ mieux déterminés que n'avait pu le faire la théorie des vérités construite sous le principe d'identité et le principe de raison suffisante.

XLIVème Leçon

Leibniz (suite). Existence et nature de Dieu.

Nous avons vu Leibniz se placer à un point de vue de plus en plus élevé à peu près dans chaque problème. D'une part, a posteriori il aboutit à une explication qui n'est encore qu'une hypothèse, une possibilité, qui suffit, mais ne s'impose pas encore, et qui lève en outre ~~de plus~~ de nouveaux problèmes. D'autre part, procédant a priori, et alors transformant l'explication suffisante en explication nécessaire, il donne à son explication une forme plus ~~ou moins~~ originale, plus ~~distincte~~ lumineuse, et plus féconde, il approfondit la connaissance. Mais à leur tour ces doctrines métaphysiques auxquelles il arrive conservent ~~leur~~ un caractère hypothétique. Tant qu'il ne s'est pas placé au point de vue le plus élevé possible, les doctrines auxquelles il est arrivé ~~que nous avons vues jusqu'ici~~ appellent une doctrine supérieure. Leibniz s'est élevé des mathématiques et de la physique à la métaphysique, mais ~~plus~~ la métaphysique elle-même a besoin d'un principe supérieur, et ce principe sera trouvé dans la Morale. On peut en effet appeler Morale la considération des choses au point de vue de la perfection, ~~de l'existence~~. C'est en Dieu qu'il faut se placer pour transformer ainsi les ~~ces~~ explications possibles en explications réelles et positives. Donc 3 étages : Physique, Métaphysique et Morale.

L'existence de Dieu.

Comment Leibniz la démontre-t-il ? Ici encore il ne juge

nullement méprisables les travaux de ses devanciers. (371.A)
à condition qu'on les perfectionne; et en apparence il ne
fait que perfectionner les preuves classiques.

2 catégories. Preuve a priori, et a posteriori.
Preuve a priori: c'est l'argument ontologique.
Preuves a posteriori: ce sont celles des causes finales, de la
contingence du monde, des vérités éternelles.

A y regarder de près cependant ces preuves ne sont pas
simplement ~~transformées~~ perfectionnées, mais transfigurées, renouvelées
par les principes propres de Leibniz.

Examinons d'abord la preuve a priori. Leibniz l'a donnée
sous deux formes. Il a d'abord répété l'argument classique,
~~seulement~~ simplement perfectionné; puis il a donné ~~l'~~ le réel son propre argument, ~~leibnizien~~
~~qui~~ se dégage de l'argument classique. 1°. Dès 1678, c'est
à dire avant qu'il eût établi sa philosophie, Leibniz déclarait la
démonstration cartésienne excellente (p.78), mais y
remarquait une lacune: cette lacune, ce postulat, c'est que
Dieu y est supposé possible. Si on ne prouve qu'il l'est,
l'argument peut avoir une ~~conclusion~~ valeur morale, car le
postulat est moralement légitime, tant qu'on n'a pas
prouvé le contraire. Mais il n'a pas la rigueur
mathématique. Ce n'est pas un paralogisme, mais une
démonstration imparfaite. (375.A). Or au point
de vue scientifique, le problème de la possibilité ne
saurait être éludé, ~~et~~ car nous y risquons de ~~Dieu~~ not

contradictoires on peut tirer des conclusions contraires, ce qui est absurde. Par exemple prenons le concept du mouvement le plus rapide ; si on ne se demande pas d'abord si ce concept est possible, on sera conduit à une contradiction inévitable. Supposons en effet une roue qui se meut du mouvement le plus rapide possible, prolongeons par la pensée un rayon ; alors l'extrémité de ce rayon se meut plus vite que le point situé sur la circonférence, ce qui est contraire à l'hypothèse, ~~ce qui est absurde~~ (80-A.). Cela prouve qu'avant de raisonner sur un ~~ce~~ concept il faut se demander si en lui même il est ou n'est pas contradictoire. ~~Il faut faire~~ de même pour le concept de Dieu.

Dans un opuscule de 1701, Leibniz élabore l'argument à sa manière, le complète et le remanie. La question, dit-il, est de montrer que l'idée de Dieu n'implique pas contradiction. Comment faut-il définir Dieu ? L'être parfait, si on veut, à la manière cartésienne. En ce sens même (178, A) ~~il était~~ on peut démontrer qu'il est possible. Mais la démonstration est plus simple si on donne de Dieu une définition qui ne contienne pas l'idée de perfection, parce qu'alors on ne sera pas arrêté par ceux qui nient que toutes les perfections soient compatibles. La

définition qui suffit ici : Ens a se, l'être par soi, l'être qui doit exister par cela seul qu'il est possible, ou encore l'être nécessaire. Avec cette définition, dit-il, le vide de la démonstration sera facilement comblé... Si l'être par soi est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi puisqu'ils ne sont que par l'être par soi. Ainsi rien n'existerait. Donc si l'être nécessaire n'est pas possible, il n'existe pas d'être possible (177).

Dans la Monadologie Leibniz donne l'esquisse d'une démonstration directe ; il dit que Dieu est possible parce que rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucune borne, aucune négation et par conséquent aucune contradiction. (708. 45) D'où peut venir l'impossibilité ? Impossible = incompatible avec autre chose. Comment Dieu serait-il impossible ? Hors de lui il n'y a rien avec quoi il ne ~~soit~~ puisse n'être pas compatible. ~~Hors de lui il n'y a rien.~~ Rien ne peut venir en conflit avec la possibilité divine. ~~Dieu existe.~~ La question de compossibilité ne se pose pas pour Dieu. Voilà l'argument cartésien perfectionné. Si Dieu est possible, Dieu existe, car l'existence est contenue dans son concept.

II° L'argument leibnizien proprement dit. Selon Leibniz cet argument a une

Leibnitz. — Matière, étendue — 2

1° matière première = exigence de l'étendue (426 - b)

Double explication

a) chaque monade se compose d'une force active, et d'une force passive

b) ——— ——— de percept. claire — de perc. confuse

2° matière seconde — Etendue (il faut distinguer l'étendue géométrique

et l'étendue réelle (qui n'a rien d'homogène)

3 explications

a) explication de la matière seconde à la matière première —

L'étendue est la diffusion de l'antitypie. La continuation de force résistante. — On doit d'ailleurs distinguer entre l'étendue attribut de l'espace (diffusion de la position) et l'étendue, attribut des corps, diffusion de l'antitypie

« Cum dico extensionem esse resistentis continuationem, quaeris, an ea continuatio sit modus tantum? Ita puto: habet enim se ad res continuatas seu repetitas ut numerus ad res repetitas: substantia nempe simplex, etsi non habeat in se extensionem, habet tamen positionem quae est fundamentum extensionis, cum extensio sit simultanea continua positionis repetitio, ut lineam fluxu puncti fieri dicimus, quoniam in hoc puncti vestigio diversae positiones conjunguntur.

b) explication de la monade considérée comme substance

Il se forme dans l'univers des groupes de monades; la matière seconde ou corps est tel ou tel de ces groupes (Ex pluribus Monadibus materia secunda - 435. 6

et le groupe possède une âme — et l'ensemble fait un corps organique

plus profonde que ~~la pure~~ des principes de métaphysique. Pour l'atteindre il faut aller plus loin et faire intervenir la notion de perfection. Leibniz a donné des possibles une théorie qui s'applique à Dieu. « De cela seul que quelque chose existe plutôt que rien, ~~de la seule possibilité ou essence des choses (c'est tout un)~~, il s'ensuit qu'il y a dans les possibles ou essences ~~il y a une essence à l'existence, une~~ une certaine prétention à exister. ~~à un certain degré de perfection.~~ L'essence ou le possible tend à exister; tous les possibles tendent à l'existence proportionnellement à leur quantité d'essence, c'est à dire au degré de perfection qu'ils enveloppent. (147. B). Chaque possible a droit à l'existence ~~en~~ à mesure de sa perfection qu'il enveloppe. C'est l'application du principe de Raison suffisante. ~~En l'homme~~ Dans les êtres finis cette propriété des possibles se traduit par la tendance qui a lieu à la perfection; chez l'homme ~~dont l'essence se réalise par la perfection~~, cette tendance existe sous une forme plus élevée que chez tous les autres êtres, sous la forme de la volonté de choix. — . Cela doit se retrouver en Dieu, mutatis mutandis. — . En Dieu ~~dont~~ l'essence est parfaite Dieu est un possible qui contient toute la somme de réalité, sa prétention à l'être ne saurait être une simple tendance, une volonté de choix. Qu'y aura-t-il donc? un passage immédiat du possible à l'être. Dieu seul n'est ni simple puissance ni même simple virtualité. Dieu est acte. L'~~âme~~ erreur de l'aristotélisme a été de croire qu'il y a des actes dans la nature.

il y a des [simples] virtualités. Mais en Dieu seul il y a [vraiment] acte, parfait.
Pour Leibniz donc Dieu réalise le possible qu'il contient,
mais sa volonté a ceci de particulier qu'elle passe à l'acte
immédiatement. Le possible s'actualise immédiatement.
Il est l'acte d'une volonté, car Dieu est une personne. Mais
aucun obstacle ne se présentant, il se fait immédiatement.
Selon Leibniz cet argument moral fait le fond et la force
de l'argument ontologique.

Preuves a posteriori. Ici encore Leibniz
reprend les arguments classiques mais il les transfigure
[illegible], mais va plus loin.

1° Harmonie préétablie. En 1671 (éd. ~~Klock~~ Klopp I. 3. 25)
Leibniz dit qu'il peut prouver par la théologie naturelle
qu'il doit exister une « ratio ultima rerum, seu
harmonia universalis, c'est-à-dire Dieu ». Quand
il eut constitué sa théorie de l'harmonie préétablie, il y
vit un moyen de fortifier l'argument ~~né~~ tiré de l'ordre, de
l'harmonie de l'univers, de le passer à une nécessité ~~[illegible]~~
métaphysique. Chacune des âmes de l'univers exprimant
à sa manière ce qui se passe au dehors, et devant tirer
cela de son propre fond, il faut nécessairement que chacune
ait reçu sa nature ou cette raison interne des expressions
de ce qui est au dehors, d'une cause universelle dont ces êtres
dépendent et qui fasse que tous ces êtres s'accordent ensemble.
L'harmonie des monades indépendantes les unes des autres

prouve une cause commune. Tant qu'on n'a pas prouvé l'indépendance des monades entre elles, Dieu n'est pas encore nécessaire. Ce n'est pas la seule explication possible. Grâce à l'harmonie préétablie, c'est la seule explication possible, et de plus c'est bien à Dieu qu'on arrive, car il faut ici une connaissance et une puissance infinies, pour que les machines et les âmes s'harmonisent. (376. cf. 128 A. 330 A. 430. A). On peut rattacher à cette preuve une sorte d'induction qui s'impose ; une substance est cause d'une autre, en tant qu'elle a des perceptions plus distinctes, et Leibniz établit ~~de~~ au moyen ce principe combiné avec le principe de continuité une hiérarchie universelle d'êtres et par là on est arrivé à concevoir au sommet de l'échelle un être caractérisé par la perception distincte de l'univers entier (187 B. 710. A.). C'est l'argument précédent sous une forme encore plus métaphysique.

2° Preuve des vérités éternelles et preuve de contingentia mundi. Elles se complètent l'une l'autre. Leibniz admet avec l'école que Dieu est la région des vérités éternelles ou des idées dont elles dépendent. Mais dans son système les vérités éternelles deviennent les possibles, et ~~sous~~ avec cette modification l'argument a une forme plus rigoureuse. Il faut bien que, s'il y a une réalité dans les essences ou possibles, c'est-à-dire dans les vérités éternelles, cette réalité ~~est~~ soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel, et par conséquent en l'existence de l'être nécessaire chez qui l'essence enferme l'existence, et auquel il suffit d'être possible pour être actuel. Ainsi Dieu est la source des essences en tant que réelles, ou des

qu'il y a de réel dans la possibilité. Le possible suppose le réel (Monadologie. 43. 44. p. 708).

Mais la réalité des existences se tire d'une dernière preuve qui est la forme métaphysique de l'argument classique ~~de~~ à contingentia mundi. Il le renouvelle par le principe de la Raison suffisante. Il s'élève par dessus tout cette nécessité aveugle de Spinoza suivant laquelle tous les possibles sont réalisés par la nécessité de la nature divine sans aucun choix de Dieu. Alors Dieu n'est pas Providence, ni entendement ni volonté, système absurde et indigne, dit-il, (139). ~~La part de la contingence dans Spinoza est difficile à établir~~. Mais dans le système leibnizien la contingence est assurée. Entre les possibles et les choses existantes pas de coïncidence. Le monde des possibles déborde le monde des réels. Dès lors puisque tout le possible n'est pas, d'abord pourquoi quelque chose est-il plutôt que rien? Car l'être n'est plus posé d'abord. Ensuite pourquoi tels possibles sont-ils réalisés plutôt que d'autres? —. Or cette raison suffisante de l'existence de l'univers et de sa forme spéciale ne saurait se tirer immédiatement ~~de suite~~ des choses contingentes parceque si nous considérons le milieu dans lequel existe le monde c'est à dire l'espace et le temps, et si nous considérons la ~~base~~ base matérielle du monde, nous ne trouverons dans ces éléments uniformes et indifférents aucun élément de distinction et de choix. Ces éléments ont pour caractère l'indifférence, la pure réceptivité; le temps est infini, pénétrable absolument. De même l'espace. —. Si on essaie d'expliquer les événements actuels

on recule indéfiniment; d'une part il y a un fonds commun qui n'explique pas; d'autre part des phénomènes qui ont tous besoin d'explication. Il faut donc que la Raison suffisante ~~de tout~~ soit hors de cette suite des choses contingentes et se trouve dans un être nécessaire portant la Raison de son existence avec soi. (p. 716)
Et ainsi cette preuve nous donne bien Dieu, car il faut: 1° un entendement qui conçoive les possibles. 2° une volonté qui choisisse (506 A). Le fond de cet argument c'est la différence entre le possible parfait et le possible imparfait. Les possibles imparfaits prétendent à l'être, mais n'ont pas par eux mêmes la faculté de faire passer cette tendance à l'acte. Il faut donc un être distinct pour les réaliser. Dieu est le seul possible qui passe à l'acte par lui même et il fait passer à l'acte les possibles qui le méritent le plus.

Donc en résumé le principe de la raison suffisante vient compléter et transformer les preuves classiques. C'est le nerf de toutes les démonstrations. C'est par lui que Leibniz érige en preuves métaphysiques des preuves qui avant lui n'étaient que morales et ne pouvaient donner qu'une certitude morale, reposant en dernière analyse sur un postulat (510. A); sans ce grand principe aussi dit-il, nous ne pourrons démontrer l'existence de Dieu. Dieu n'est que la réalisation de ce principe même.

Nature de Dieu.

La nature de Dieu se déduit des preuves mêmes qui ont servi à démontrer son existence. 1° D'abord Dieu est un.

Tout est lié dans la nature et Dieu est la raison suffisante de tout le détail des changements du monde, détail qu'il contient éminemment, c'est-à-dire dont il est la source. Donc Dieu est un, de même que le monde est lié. L'unité du système du monde prouve l'unité de Dieu. (Mon. 38 et 39. Cf. 506)

2°. Cette substance suprême, unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendant, et étant une suite simple de l'être possible, doit être incapable de limites et contenir autant de réalité que possible. (7-8). Dieu est infiniment parfait.

3°. Analysons cette idée de perfection, nous y trouvons attributs: Puissance, Entendement, ~~Bonté~~ Volonté. La puissance est la source de tout, existences et essences. C'est elle qui donne un objet à l'entendement, l'efficacité à la Volonté. L'entendement contient le détail des idées ou des possibles. Le rapport d'une substance existante à de simples possibilités ne peut ~~donc~~ être autre chose qu'un entendement. L'entendement est cette faculté d'être en rapport avec des choses qui ne sont pas encore réalisées. C'est le lieu des possibles. La volonté est requise en Dieu pour choisir parmi les possibles suivant le principe du meilleur. La Volonté est ainsi l'origine des existences.

Dans cette doctrine on peut voir le souvenir de la doctrine théologique de la Trinité, le Père est la Puissance, l'entendement, le λόγος, le Fils, et la Volonté, l'Esprit, qui participe de l'un et de l'autre, qui à l'aide de l'entendement choisit parmi les possibles et crée par la puissance.

Leibniz, pour montrer l'origine de sa doctrine, nous dit que les trois attributs de Dieu répondent aux trois éléments de la monade. La puissance répond à ce qui dans la monade fait le sujet ou la base, l'entendement à la faculté perceptive, et la volonté à la faculté appétitive. Dieu est ainsi la monade parfaite. (506. A. 708. B). Les 3 attributs sont-ils sur la même ligne? Non. Il semble que l'entendement soit l'attribut essentiel pour Leibniz. L'entendement est la région des vérités éternelles, des possibles; les possibles sont réalisés en lui, il paraît ne faire qu'un avec les possibles. Quant à la volonté, elle joue un rôle mais elle est déterminée par une raison qu'elle puise dans l'entendement qui contient les possibles et qui de plus les contient avec leurs caractères distinctifs, et dicte par conséquent à la volonté ce qu'elle doit faire. L'entendement est en quelque sorte le centre de la nature divine. (Théod. 189. 192. G.P. 562. B. et 563 B.)

XLVème Leçon.

Salomon.

—

Leibnitz (suite). La création. La nécessité physique. Le commencement du monde.

Les monades créées ou dérivatives naissent, dit Leibnitz, par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment, bornées par la réceptivité de la créature à laquelle il est essentiel d'être limitée (Mon. 47. 718 B.) Ce que Leibnitz appelle fulguration est très obscur. Ailleurs il dit : « promanare, produci. » En réalité voici en quoi consiste le passage de la possibilité à l'être : la créature avant la création est une ~~simple~~ virtualité aussi peu développée que possible, aussi voisine que possible de la simple réceptivité, ~~une~~ ou puissance toute passive, (δύν.) ; ~~elle~~ elle tend à l'existence, il est vrai, ~~qui~~ elle possède une « exigentia existentiae » (ou simplement ~~une~~ « exigentia ») cette fulguration ou ~~pro~~ production consiste ~~à faire passer certains~~ dans un développement plus ou moins grand des possibles qui par là s'éloignent de la puissance nue et se rapprochent de ~~de l'état de réceptivité nue à l'état de tendance intermédiaire entre la puissance~~ ~~et~~ l'acte, et cela par un concours continuel de la Divinité, et non pas par une simple chiquenaude : la Divinité amène ainsi certains possibles à l'existence, cette existence finie communiquée n'est pas absolue : la créature conserve toujours quelque chose de sa nature propre, et n'arrive jamais à tout

pur, elle reste à mi-chemin, à l'état de tendance d'âme, ou force. Cette passivité radicale est en quelque sorte la tache originelle qui empêche la créature d'égaler jamais le Créateur. « Les créatures ~~ont~~ doivent ainsi leurs perfections ~~de~~ à l'influence de Dieu, mais elles doivent leurs imperfections à leur nature propre, incapable d'être sans bornes. C'est en cela qu'elles se distinguent de Dieu » (708. A).

La conservation et les rapports de la création et de la conservation.

Les cartésiens ont ramené la conservation à la création : sur quoi s'appuient-ils ? sur la nature du temps. Il n'y a, disait Descartes, aucune liaison nécessaire entre les moments du temps : l'existence d'un objet à un moment donné ne peut rendre compte de cette existence à un autre moment ; il y a perpétuelle destruction et création : or la création ne peut se faire d'elle-même : lors donc qu'elle est créée, c'est par Dieu. — Leibniz n'adhère pas tout à fait à cela : on peut répondre, dit-il, qu'ils ont en raison de dire que la permanence dans le temps est contingente ; mais cependant entre nécessairement et fortuitement il y a un milieu : si, de ce que je suis, il ne s'ensuit pas nécessairement que je serai, cela s'ensuit pourtant naturellement. Naturellement est un moyen terme. La chose suit per se si rien ne l'empêche (611 A).

tefois il est certain que la créature dépend continuellement de l'opération divine, et qu'elle n'en dépend pas moins depuis qu'elle a commencé que quand elle a commencé; rien n'empêche que cette action conservatrice ne soit appelée production et même création, car la dépendance est aussi grande que dans le commencement, la nature n'en est pas changée (719 A). Donc, ici encore Leibnitz est entre Descartes et Spinoza. Il y a dépendance continuelle de la créature vis à vis du créateur, mais cette dépendance n'est pas sans raison dans sa nature, ce concours perpétuel de Dieu a une raison, il repose sur le principe du meilleur, le principe de perfection; c'est une dépendance naturelle, subordonnée à la bonté de Dieu, laquelle fait d'ailleurs partie de son essence, fondée donc non sur une nécessité mathématique, mais sur une nécessité morale.

La création est-elle nécessaire et en quel sens l'est-elle? Leibnitz rencontrait à ce sujet 2 doctrines extrêmes: Spinoza paraît avoir enseigné une nécessité aveugle: il a refusé au créateur l'entendement et la volonté pour faire exister toutes choses par une nécessité toute géométrique: en vertu de la nature

divine, sans qu'il fasse aucun choix, il fait sortir toutes choses de cette nature. Le bien et la perfection n'ont de rapport qu'à nous et non pas à Dieu (587 A). — Leibnitz réfute Spinoza en s'appuyant sur la définition du possible : le possible, c'est ce qui n'implique pas contradiction en soi. Or, dit-il, comme le dit Bayle, il résulterait de la doctrine spinoziste qu'il a été tout aussi impossible que Spinoza ne mourût pas à Leyde [La Haye] que : 2 + 2 = 6. — Or cette assimilation est illogique : il est impossible métaphysiquement que 2 + 2 = 6 ; et il est possible que Spinoza ne mourût pas à Leyde [La Haye] ; puisque c'était possible, le contraire n'impliquant pas contradiction (587 B). — A l'autre extrémité, sous prétexte d'affranchir Dieu de la nécessité, on l'a rendu libre d'une liberté d'in[différence]; libre (588 A) : Dieu crée par un décret arbitraire. C'est l'opinion des Cartésiens et de Bayle, qui quelquefois la combat, avec bonheur même, mais qui ailleurs souhaite de voir se développer ce beau paradoxe. Mais c'est ôter à Dieu le titre de bon et de juste, c'est le déshonorer que d'admettre ainsi que, si Dieu n'avait pas défendu d'assassiner, cet acte serait indifférent (5[illegible]). Dans ce système de plus, rien ne garantit que la jus-

[illegible] p. 87 [illegible] p. 320 de ce cahier.

sera toujours la même, car rien ne peut obliger Dieu à garder sa parole. Bien meilleure est la doctrine de Platon (Euthyphron): le saint est aimé de Dieu parce qu'il est saint, et ce n'est pas parce qu'il est aimé de Dieu qu'il est saint. Il y a dans l'essence de certaines choses un bien ou un mal ~~moral~~ intrinsèque qui précède le décret de Dieu. Le « Fiat » de Dieu n'ajoute rien aux choses. Avant d'être admise à l'existence, l'essence des possibles est complète, l'existence ne leur ajoute rien: autrement, elle aurait elle même une essence, et alors la question de l'existence se reproduirait pour cette essence et ainsi de suite à l'infini. L'existence ne doit pas être définie: soit une infinité d'objets jetés au hasard, le problème de la Création a consisté ~~à faire de~~ détacher parmi ces objets ceux qui forment un système aussi riche d'harmonie que possible; l'existence consiste à être comprise dans celle des combinaisons qui embrasse le plus grand nombre d'éléments harmonieusement unis. Leibnitz semble adopter l'opinion de Bayle que Dieu n'existe pas par un effet de sa volonté, mais par une nécessité, et par suite que son empire ne s'étend que sur l'existence des créatures et non sur leurs essences qui sont éternelles (560-561). Dieu même ~~ne s'étend pas~~ n'étend pas son autorité sur sa propre essence, donc a fortiori n'en a-t-il pas sur les autres. Enfin, avec St Thomas et Grotius, Leibnitz admet que, s'il n'y avait pas de Dieu

726

nous ne laisserions pas d'être obligés de nous conformer aux lois naturelles (C81 A). Enfin Leibnitz doute même si Descartes a sérieusement pu professer une telle opinion : il se préparait qq. échappatoire sans doute, dit-il, comme pour le mouvement de la terre. « C'était un artifice », dit Leibnitz. Dans le monde des possibles, Dieu n'a pas de choix à faire : il ne dépend pas de lui de ne pas admettre tous les possibles à la possibilité. Descartes, dit-il, s'expliquait mal sur la liberté. La liberté n'a pas d'empire sur les possibles : elle ~~ne consiste pour~~ n'a d'autre rôle que de faire passer ~~tous les~~ certains possibles à l'acte ; elle est toute dans un choix, et il ne peut y avoir choix que ~~une~~ grâce à une distinction de l'existence et du possible. Descartes n'ayant pas fait cette distinction n'a pu ~~imaginer~~ concevoir une vraie liberté. — Donc, antinomie entre Spinoza et Descartes. Cette antinomie résulte d'une fausse définition de la nécessité : l'erreur commune des deux philosophes est de n'avoir conçu que la nécessité métaphysique ou géométrique ; or, ainsi, l'antinomie est inévitable. Spinoza estime avec raison que les actes de Dieu ne sont pas arbitraires : il a soumis Dieu à la seule nécessité qu'il admette, à la nécessité géométrique. Descartes ne pouvant avec raison comprendre Dieu soumis

à la nécessité géométrique est arrivé à la liberté d'indif-
férence. Les deux doctrines subsistent, et même elles se
concilieront, si de cette nécessité on distingue une autre
nécessité, hypothétique ou morale, consistant dans le
choix infaillible du meilleur, et si on combine cette dis-
tinction des deux nécessités avec la distinction des essen-
ces et existences à la manière leibnitzienne. Les essences,
pour Leibnitz, se ramènent aux possibles et elles sont
en nombre infini: quant aux existences, elles ne sont
qu'un certain nombre de ces possibles réalisés. Or, la
nécessité métaphysique n'est pas un vain mot, mais elle
ne suffit que pour les essences ou possibles. C'est pour con-
stituer un possible qu'il suffit d'être conforme au prin-
cipe de contradiction; pour constituer une existence, elle
ne suffit pas, il faut autre chose. Les essences seules ne
constituent pas encore la création. Elles ont leur siège
dans l'entendement divin, elles s'y trouvent réalisées
(562 B): mais des essences aux existences le passage
n'est pas immédiat. Les existences dépendent de la
volonté divine, laquelle se détermine d'après la raison
du meilleur, d'après la lumière que fournit l'enten-
dement sur les différents degrés de perfection des

essences. C'est là sans doute une nécessité : Dieu, qui est parfait, ne peut pas ne pas choisir le meilleur ; mais, ce qui le détermine, ce n'est pas un Fatum, une simple nécessité de sa nature comme le veut Spinoza ; ce qui le détermine c'est son entendement qui fournit les règles à sa sagesse ; c'est donc une nécessité, mais une heureuse nécessité (§ 63 ?) et, quoique Dieu ne puisse se tromper dans son choix, cette nécessité fait si peu obstacle à sa liberté qu'elle la rend tout à fait parfaite : elle n'y ferait obstacle que s'il n'y avait qu'un possible à réaliser ou si tous les possibles devaient être réalisés : ~~d'où il suit qu'il y a place pour un choix d'autant plus libre qu'il sera plus accompli d'après le principe du meilleur, d'après l'entendement~~. Voilà la nécessité morale, à égale distance de la nécessité géométrique et de la liberté d'indifférence. C'est encore un milieu entre la puissance et l'acte, comme dans tout le système : la puissance, c'est-à-dire la passivité nue, la matière ; l'acte, c'est-à-dire la nécessité géométrique absolue, c'est-à-dire Dieu, c'est-à-dire la perfection absolue définitivement réalisée, l'esprit pur. Entre ces deux termes, la force, la tendance, âme, perceptions en voie de devenir distinctes, progrès ; et ici c'est la nécessité morale. C'est toujours la recherche d'un moyen terme entre la δύναμις et l'ἐνέργεια, entre les ...

térialisme et le panthéisme.

<u>Comment cette doctrine s'est-elle formée dans l'esprit de Leibnitz?</u>

D'une part, il a maintenu la loi de création spinoziste, la production en tous sens, mais il l'a restreinte aux possibles; d'autre part, il a pensé trouver dans l'emploi de son principe de raison suffisante un moyen d'achever la détermination d'une manière qui respecte la liberté divine. Avec Descartes, il a maintenu le choix, il a essayé de concilier la nécessité et la liberté par le concept de nécessité morale, par sa distinction des possibles et des existences. — Quelle que soit la valeur de cette distinction de la nécessité métaphysique et de la nécessité morale (qq-uns veulent que ce ne soit qu'une pure distinction nominale), l'importance historique en est très réelle. ~~Le réel~~ l'existence et le possible sont nettement distingués. Le problème des conditions de l'existence s'impose désormais à l'attention des philosophes: c'est pour le résoudre que Kant inventera la doctrine des jugements synthétiques a priori, nécessaires eux aussi d'une autre manière que d'une nécessité logique. Ces deux nécessités, l'une logique, l'autre extra-logique, après s'être complétées l'une l'autre chez Leibnitz, s'être conciliées non sans difficulté chez Kant, finiront par entrer en conflit chez Hegel, et la nécessité de la liaison analytique finira par prendre son empire sur l'autre et

la prééminence qu'elle conserve chez Leibnitz et Kant, elle finira par être subordonnée à la synthèse a priori, à la nécessité extra-logique. Le principe de contradiction sera dérivé. La loi de synthèse sera la nécessité suprême. La distinction des deux nécessités est donc d'une importance historique considérable.

Le rôle de Dieu dans la création est donc en somme très difficile à définir; tantôt il semble très grand, tantôt réduit à rien. Leibnitz dans la nécessité morale crée une nécessité qui en somme est fort impérieuse encore puisque la [illegible] de Dieu est infaillible. Leibnitz lui même présente la création de façon que l'intervention de Dieu y paraît singulièrement diminuée. – Zeller a été jusqu'à dire qu'il y a deux expositions de la création dans Leibnitz : dans l'une le monde se crée pour ainsi dire de lui même : les possibles ont leur lieu dans l'entendement divin ; au sein de cet entendement se passe une lutte idéale, et ce sont ceux qui ont le plus d'être, de perfection qui triomphent. Dieu est le théâtre de cette lutte pour l'existence ; mais d'intervention d'un Dieu personnel, de choix volontaire, il n'est pas question. Ailleurs au contraire Leibnitz présente Dieu comme une personne ayant conscience des possibles, choisissant parmi eux. Mais en somme conclut Zeller, Leibnitz est un panthéiste spiritualiste

et Dieu n'est que le lieu où résident les possibles. Dans le « de veritatibus primis », ouvrage antérieur à 1687, Leibnitz pose en principe que tout possible tend à exister à mesure de sa perfection, et qu'il existerait s'il n'en était empêché par un autre possible incompatible avec lui. Dieu ne joue aucun rôle dans tout cela. — Dans un autre ouvrage de 1697, Leibnitz paraît aussi présenter les possibles comme se réalisant d'eux mêmes en vertu d'une loi (147 B) qu'ils renferment en eux mêmes. Ce sera le possible le plus riche qui se réalisera. Car, en toutes choses, le principe de la détermination, c'est le maximum d'effets avec le minimum d'éléments. De même que, lorsqu'il s'agit de tendre d'un point à un autre, on prend la ligne droite, de même étant posé ce problème : « de la possibilité faire passer à l'acte », c'est un mécanisme métaphysique, une mathématique divine qui résoudra la question (148 A) : les comparaisons abondent, et dans le sens d'une création spontanée sans l'intervention d'un Dieu personnel. Soit un système de corps graves, après un conflit de vitesse le système finira par prendre un mouvement, qui sera le plus rapide possible étant donné le système (148 B). Tous ces textes semblent donner raison à Zeller. — Mais continuons la lecture du même ouvrage : nous allons voir Leibnitz ramener Dieu, absent jusque là …

pourrait objecter, dit-il, que tout cela est fiction : mais Dieu exi[ste]
De plus, dans ce même traité, Leibnitz dit qu'il faut bien re-
marquer que Dieu n'est pas seulement un entendement, une
intelligence, mais qu'il est encore libre et bon (149 A). En-
fin, dans la Monadologie (708 B) il dit expressément que
l'action de la volonté divine est nécessaire pour faire passer
les possibles à l'existence, en choisissant ceux qui méritent
le plus. ~~Donc, si nous rapprochons tout cela de la dualité~~
~~de doctrine si souvent rencontrée dans Leibnitz,~~ Nous voyons
que c'est dans ses premiers ouvrages que Leibnitz parle
d'une mathématique divine, d'un mécanisme, et c'est
dans ses derniers qu'il parle surtout d'un Dieu person-
nel, entendement et volonté. ~~De plus~~ évidemment Leibnitz
avance ici, et en approfondissant : au début il fait naî-
tre le monde provisoirement par un mécanisme méta-
physique analogue au physique ; mais ensuite il appro-
fondit, et de même qu'au fond du mécanisme physique
il a trouvé la force, au fond du mécanisme métaphysique
il trouve un Dieu personnel. Donc il y a d'abord chez
lui une exposition provisoire, soit qu'il ne dirige pas

attention là-dessus, soit que sa doctrine ne soit pas encore achevée. Il est impossible que Leibnitz, si religieux, ait admis le Dieu hégélien. Zeller a donc renversé l'ordre des faits: c'est une erreur grave.

Le Monde. Nous le considérerons d'abord au point de vue de la nécessité qui y règne et au point de vue de la perfection qu'il réalise; - du déterminisme et de l'optimisme. - Du déterminisme dans le monde en général et pour l'homme en particulier.

Déterminisme dans le monde en général: A: commencement du monde; B: Nécessité physique.

A. Sur le commencement du monde, Leibnitz n'a pas de solution arrêtée: il considère comme possibles et la doctrine du commencement dans le temps et celle de l'éternité. - La 1ère peut se défendre, selon lui: il suffit pour cela de comprendre le temps comme il le fait. On objecte: « pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé le monde plus tôt? » Cette objection suppose que le temps est une chose absolue, indépendante de Dieu. Mais le temps doit, selon Leibnitz, coexister aux créatures. Donc dire que ce même monde, qui existe, aurait pu être créé plus tôt, c'est dire une chose inintelligible. Le temps, c'est qq. chose d'absolument indéterminé,

il n'y a par là d'élément de discrimination, pas de différence. Leibniz est idéaliste, et, pour lui, là où il n'y a que distinction extérieure, il n'y en a pas du tout. On conçoit que, si le monde avait été autre qu'il n'est, on pourrait reculer dans le passé plus profondément qu'on ne peut faire. Donc Leibniz considère cette doctrine comme soutenable.

Soutenable aussi à ses yeux était celle de l'éternité. Le temps, c'est la contingence, suivant l'idée cartésienne qu'il reprend. Par conséquent, lors même que le monde serait éternel, il n'en serait pas moins incapable de se suffire, pas moins dépendant de Dieu. On peut même soutenir que cette doctrine non seulement n'est pas dangereuse, mais même a pour elle de bonnes raisons. On lui oppose une objection : « de même que tout nombre suppose l'unité, le temps suppose l'instant, et de même que, en arithmétique, il faut partir de l'unité, de même il faut partir d'un instant premier. » L'assimilation est fausse, dit Leibniz : l'unité est divisible, elle est de même nature que le nombre ; au contraire l'instant est indivisible et hétérogène par rapport au temps. Un premier instant est sui generis et, par conséquent, n'est pas contenu dans le temps. (733 A et B, 772, 778, 744).

Ch. Salomon

46ème leçon.

Leibniz (suite). Nécessité physique. Liberté humaine.

Pour la nécessité physique, Leibniz reprend la fameuse question des futurs contingents d'Aristote (περὶ ἑρμηνείας): si toute ~~question~~ proposition est vraie ou fausse, l'avenir est déterminé. La solution d'Aristote est que ce qui est <u>vrai</u> maintenant, ce n'est pas que telle ou telle chose est <u>vraie</u>, mais que l'alternative sera posée. Les épicuriens prétendaient qu'il faut renoncer au principe de contradiction et dire que le futur n'est ni vrai ni faux. Leibniz (552 b.) trouve ce faux-fuyant misérable. Le principe de contradiction est absolument inviolable (Cf. Cicéron, De fato, XVI, 37). Leibniz n'a peut-être pas très bien compris ces théories. En tout cas, il maintient le principe de contradiction.

Ainsi, les Epicuriens ne réussissent pas à établir la contingence physique. Les stoïciens, eux, établissent mal leur fatum; et les modernes, qui l'ont repris, n'ont pas mieux réussi. Selon Hobbes, pour qu'une chose existe il faut que toutes les conditions requises soient remplies: mais cela ne prouve, pour l'avenir, qu'une impossibilité hypothétique. — Ensuite, Leibniz cite avec éloge Bayle réfutant Spinoza et lui reprochant de renverser la définition même du possible.

le possible était tout ce dont le contraire n'implique pas contradiction. Or, le contraire d'un événement quelconque n'implique pas contradiction : donc cet événement n'est pas nécessaire. Les stoïciens confondent le possible avec le compossible. Le compossible s'accorde avec le reste de l'univers : mais de ce qu'une chose n'est pas compossible avec le reste, il ne s'ensuit pas qu'elle ne soit pas possible absolument. — L'Astrée est possible : mais pour qu'elle existât, il faudrait que tout le reste fût autrement, ce qui est possible (719 a). Le compossible est une harmonie : et l'harmonie est fondée sur le principe du meilleur. Ainsi les lois de la nature ne sont ni arbitraires, ni d'une nécessité géométrique : elles dépendent de la convenance, du principe du meilleur. — Les lois physiques ne sont pas déterminées immédiatement par la substance infinie : elles en dépendent mais par l'intermédiaire de la volonté divine, d'un principe moral : voulez-vous expliquer la lumière ? Il faudra faire appel à la cause finale (144 a). Vous trouvez a priori les lois de la lumière par la supposition du plus court chemin possible pour les rayons lumineux. Tout est dans cette nécessité d'une volonté morale interposée. Ainsi cette nécessité n'existe qu'hypothétiquement. Entre l'ordre des [causes] efficients et celui des causes finales, il y a harmonie (678 a), mais ce sont les premiers qui dépendent des secondes. — Ainsi, au sommet sont les possibles, au dessous le bien, en troisième lieu, le réel : Possible,

~~meilleur~~ bien, réel, voilà les 3 degrés de l'être soumis à la nécessité métaphysique, morale et physique correspondante.

Liberté Humaine. — On peut s'étonner de voir cette question à cette place. Si on voulait la traiter par la méthode cartésienne du sentiment interne, on pourrait l'étudier ailleurs; de même si c'était par la méthode Spinoziste de l'essence de l'homme. Mais ces méthodes sont illégitimes selon Leibniz. D'ailleurs, les principales objections sont celles de la prescience et de la liberté divines.

Les principaux textes sont: Théodicée, § 2, 34-75, 288-336, 359-405. Il ne faut pour rien au monde isoler cela de l'ensemble du système leibnizien. — Il y a une partie négative, ou de réfutation, et une positive.

Les fausses doctrines sont celles qui admettent la fatalité et la liberté d'indifférence.

Fatalisme. — D'après les fatalistes, l'avenir est nécessaire soit à cause de la prescience divine, soit par suite de l'enchaînement nécessaire des causes, soit par la nature même de la vérité déterminée par la vérité des énonciations qui concernent le futur (Métaphysique, physique, logique).

Dans la pratique ces raisonnements engendrent le « sophisme paresseux. » (518, a). Si l'avenir est nécessaire, ce qui doit arriver arrivera malgré moi. On arrive à ne suivre que le penchant des

plaisir présents. C'est le « fatum mahometanum », ou « destin à la turque. » Il ne faut pas confondre avec le fatum stoïcum et le fatum christianum. Ceux-ci, bien compris, sont acceptables. Le f. stoïcum distingue déjà entre la détermination et la nécessité. (Th., 332-335) et tend plutôt à tranquilliser l'homme par une patience forcée. Le Christianisme va plus loin et nous dit : « Faites votre devoir, non seulement parce que vous ne pouvez l'éviter, mais encore parce que vous avez affaire à un bon maître (I. 470-471). Néanmoins, ces fatalismes risquent toujours de donner accès au premier. — Or, déjà en considérant le fatalisme, il ne peut se soutenir. Sa forme la plus savante est celle de Spinoza. Or, il ne peut démontrer l'impossibilité du contraire de tel événement du monde pris en lui-même ; ni par conséquent d'une action humaine.

Liberté d'indifférence. — Par horreur du fatum, on suppose cette indifférence entre deux partis, et on admet qu'on peut se décider sans aucune inclination. C'est l'hypothèse de Duns Scot et des Scotistes. (600). Cette thèse est aussi celle des Molinistes et des Cartésiens. C'est la ~~occasion~~ source de toutes les objections de Bayle contre la liberté divine ou humaine. Leibniz la discute et la réfute constamment avec grande vigueur (Th. § 43-49, 229-230, 290-336). Voici le résumé : 1°. Si cette liberté existait, elle ne différerait

pas du clinamen d'Épicure, du hasard, et serait le plus bas degré de la liberté; un être raisonnable ne doit pas agir sans raison; 2° mais une telle liberté ne saurait exister. En effet, admettons d'abord un état d'indifférence: l'âne de Buridan entre deux prés également porté à l'un et à l'autre: certainement il se laisserait mourir de faim. Et qu'on ne dise pas avec Molina que c'est le privilège de la cause libre de se déterminer sans raison: c'est ne rien dire (516 b). Il ne s'agit pas ici de savoir qui agit, mais pourquoi la cause agit de telle manière plutôt que de telle autre. On n'explique pas pourquoi je vais à droite, en disant que j'ai des jambes, quoiqu'on explique pourquoi je marche. — L'âme est comparable à une balance, comme dit Bayle: Leibniz adopte cette comparaison. Les raisons sont les poids. On comparerait mieux encore l'âme à une force qui agit de plusieurs côtés à la fois mais qui ne produit d'effet qu'à l'endroit où il y a le moins de résistance (air comprimé). Les inclinations de l'âme vont à tous les biens qui se présentent, mais la détermination est pour ce qui nous touche le plus (599 a). — D'ailleurs, cet état d'indifférence ne peut pas exister. Jamais d'égalité absolue, en vertu du principe des indiscernables. Si on a supposé cela, c'est parce qu'on ignorait la doctrine des petites perceptions. Une infinité

de petits mouvements imperceptibles nous échappent : et quand on sort d'une chambre (526, a, b), il y a telle petite raison qui nous fait mettre en avant tel pied plutôt que tel autre.

Ainsi, cette réfutation implique le principe de raison suffisante, des indiscernables et des perceptions faibles, comme celle du fatalisme suppose la théorie des possibles.

Partie positive. – Ces doctrines ont leur origine dans un vice de méthode et dans de faux postulats. Chez les fatalistes, la méthode est toute logique, ce qui suffirait si l'existence se confondait avec la possibilité. Descartes, qui professe le contraire, invoque un prétendu sentiment vif interne ; mais ce sentiment, s'il existait, ne prouverait rien. D'abord, nous ne pouvons pas sentir notre indépendance et nous n'apercevons pas les causes, souvent imperceptibles, d'où dépend notre décision. Voilà pourquoi Leibniz ne pouvait pas adopter la preuve du sentiment interne. Il reprend la comparaison de l'aiguille aimantée (517 a, 592 a) : de ce que je ne me sens pas poussé, je ne peux rien conclure, à moins d'être cartésien et d'admettre que ma conscience perçoit tout ce qui se fait dans mon âme.

La vraie méthode est de déterminer 1° la possibilité, 2° l'existence de la liberté. Leibniz en détermine d'abord le concept. Puis il en prouvera l'existence, la compossibilité, son accord avec la nature humaine et la nature divine.

1° Possibilité de la liberté. — Méthode mathématique.
Supposez qu'on veuille faire la théorie des parallèles : on les définit ; ce n'est qu'une possibilité : la seule condition est de ne pas se contredire. Après avoir démontré cela, on en démontre l'existence. Supposez 2 perpendiculaires à une même droite, elles sont parallèles, on démontre que les parallèles sont ~~compossibles~~ en connexion avec ce qui a été démontré antérieurement. ~~Seulement cette compossibilité supposera toujours un tiers, qui interviendrait.~~

Le postulat auquel il faut renoncer, c'est celui qui réduit toute nécessité à la nécessité métaphysique, logique ou mathématique. Alors, ou les actes libres sont d'abord déterminés, ils ne diffèrent pas des propriétés des nombres ; ou ils sont soustraits à toute détermination et arbitraires. Veut-on éviter cela, il faut un intermédiaire entre la puissance nue et la fatalité. Or notre système nous fournit le concept de nécessité morale. À la lumière de ce concept, nous allons renouveler les définitions classiques. En effet, Leibniz adopte d'abord la définition classique. À la p. 590, il avait dit qu'on peut la concevoir avec Aristote (536, 593 b). Il explique comment il faut composer ces 3 termes : intelligence, spontanéité, contingence.

L'intelligence est la connaissance distincte de l'objet de la délibération, laquelle incline la volonté sans la nécessiter (590 a).
La spontanéité est l'indépendance de l'âme à l'égard de l'influence

physique (590a). c'est l'absence d'action mécanique. La contingence est la non-nécessité, exclusive de la nécessité logique ou métaphysique (593b). La liberté se distingue ainsi et de la liberté d'indifférence et du fatum, du fatum, car si l'âme est déterminée, elle l'est par des raisons qu'elle fait siennes par la réflexion, et non par des raisons étrangères.

Cette liberté fondera-t-elle les châtiments et les récompenses? Sans doute, et il est important de réfuter une erreur répandue. On dit que toute doctrine de nécessité est contraire à la possibilité de la justice. Il faut s'entendre: il y a la justice corrective et la vindicative. Une doctrine de nécessité ne peut fonder la justice vindicative ou rémunératrice; mais elle fondera une justice corrective ayant pour objet l'amendement du coupable et l'exemple. Si on entend la nécessité au sens moral, les deux justices se trouvent très suffisamment garanties. Donc, les conséquences morales sont acceptables. (522b).

2° Existence de la liberté. – Ici encore, il faut renoncer à certains préjugés. Les partisans de la liberté d'indifférence et du fatum ont identifié le possible et le réel. Spinoza, les identifiant et comprenant qu'il n'y a aucune contingence dans la création des possibles, en dit autant du réel. Les cartésiens, comprenant que le réel doit être

contingent, et appliquant cette contingence au possible lui-même, ont fait de la liberté d'indifférence le type premier de la liberté ; dans les deux cas, la liberté est supprimée. – Il faut une doctrine métaphysique qui rende possibles les 3 éléments de la liberté : elle est la doctrine de Leibniz.

Compossibilité de la liberté avec la nature humaine. –

1° La connaissance distincte ou intelligence a lieu dans le véritable usage de la raison. Mais les sens nous donnent des pensées confuses ; nous sommes asservis aux passions en tant que nos pensées sont confuses. Mais un esclave même a la liberté de choisir dans les conditions de l'état où il est : de même, notre mauvais état ne nous empêche pas de faire un choix, dans les conditions présentes (590). La liberté parfaite demanderait une perception tout à fait distincte : mais même avec perception imparfaite, le choix est possible (comme l'esclave choisit entre deux maux).

2° La spontanéité est-elle compossible avec notre nature ? Une fois admise l'harmonie préétablie, tout se comprend. Toutes les substances simples ont ici une véritable spontanéité. Dans la substance intelligente, cette spontanéité devient un empire sur les actions (517 b).

Mais ici encore, la liberté humaine est inférieure à celle de Dieu. Dieu crée immédiatement tout ce qu'il veut créer.

mais l'âme a en elle une suite de perceptions confuses, qui diminuent sa spontanéité. Pourtant, elle a encore quelque pouvoir sur ses perceptions confuses, mais indirectement. Quoiqu'elle ne puisse changer ses passions sur le champ, elle peut y travailler de loin (520-522). Avec le temps, on arrive à vouloir et à croire ce qu'on ne croyait ni ne voulait auparavant. La liberté est donc un art très compliqué, qui suppose la science de notre nature et aussi des choses extérieures (599 b, 600 a, 592 b). -

3° Enfin, pour la contingence, elle est rendue possible par la distinction entre les possibles et les existences. Dans l'homme comme en Dieu, il y a des volontés antécédentes, se portant vers tous les biens à la fois, et les volontés conséquentes qui choisissent (599 a). Notre entendement et notre volonté ne sont pas aussi unis qu'ils le sont en Dieu (595 b).

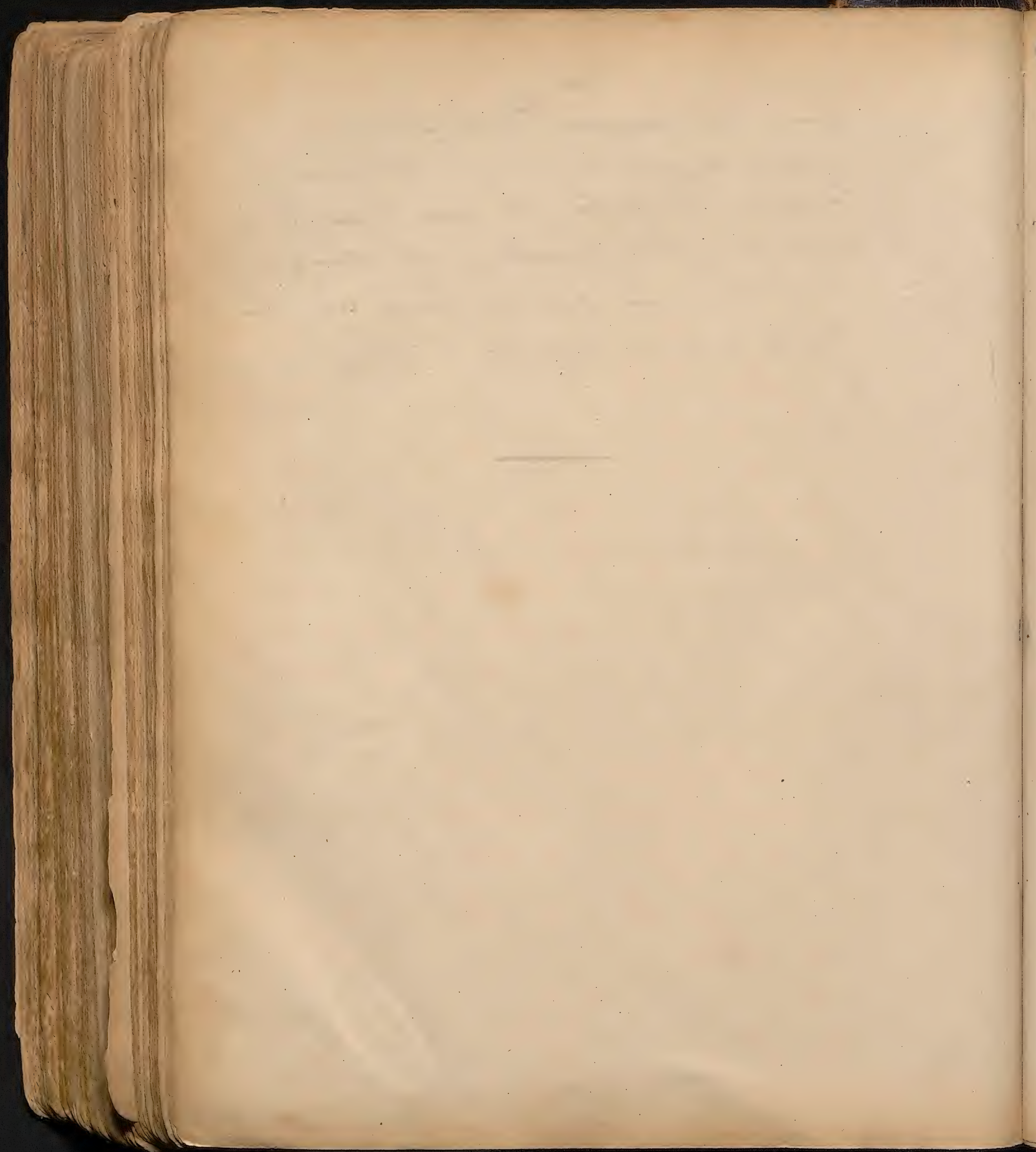
Il reste à concilier la liberté humaine avec la prescience et la liberté divines. D'abord avec la prescience. Dans l'entendement divin, une infinité de mondes possibles sont représentés; les futurs libres y sont représentés en tant que libres; Dieu les voit tels qu'ils sont, en tant que possibles, en tant que libres: la prévision ne change rien à leur nature (515).

Mais pour la providence ou prédestination, c'est tout différent.

Quand Dieu fait passer une détermination à l'acte, son action va-t-elle transformer le possible en nécessaire ? Nullement. Le fiat divin ne modifie pas la nature intime du possible : il réalise comme libres les possibles qui étaient libres.

Ainsi, ce qui était libre demeure libre sous les décrets comme sous la prévision de Dieu.

A. Vegnier



XLVII
Leibnitz (Suite)
L'Optimisme – La Nature et la Grâce

La question de l'optimisme est la seconde partie de l'Etude du monde. Quant à celle de la Nature et de la Grâce, elle doit être placée sur la même ligne que l'étude du monde. Elle lui est parallèle et n'y rentre pas.

I Optimisme

Nous avons vu dans quelle mesure et en quel sens le monde est soumis à la nécessité quant à l'enchaînement de ses parties. les considérations pourraient peut-être s'appliquer à un autre monde que le nôtre. Elles ne déterminent pas celui des possibles qui a été réalisé. Cherchons donc à déterminer celui des mondes possibles que Dieu a réalisé, et quel est son caractère distinct. Et comme tout caractère interne se ramène à un degré de perfection, cherchons ce que vaut au point de vue de la perfection le possible qui est devenu le monde; cherchons en un mot si le monde est bon ou mauvais.

Leibnitz, pour résoudre cette question emploie presqu'exclusivement une méthode a priori, qui lui paraît ici plus que jamais suffisante. Son point de départ, c'est l'idée de Dieu. Ce qui lui paraît essentiel dans cette

étude c'est de ne pas séparer les uns des autres les attributs de Dieu. Il ne faut pas prendre par exemple sa puissance à part de sa bonté ni sa bonté et sa sagesse à part de sa puissance. De cette nature de Dieu considérée dans son ensemble, dériver celle du monde, tel est le problème et la méthode.

La question de l'optimisme se divisera en deux parties : 1° La doctrine positive, – 2° la réponse aux objections tirées de l'existence du mal. La doctrine elle-même se divisera en deux parties : Nous traiterons d'abord du meilleur monde possible, et en second lieu, du mode de perfection qui ~~apparaît~~ [illegible] au monde.

§1 Doctrine

A. Du meilleur monde possible.

(Edit. Erdmann) (506 a.) Dieu est absolument parfait en puissance, sagesse et bonté. En puissance, c'est-à-dire que tous les possibles concevables sont dans son entendement, et qu'~~Dieu~~ il a la puissance de les réaliser tous, si on les considère chacun isolément ; en Sagesse, c'est-à-dire qu'il a la connaissance distincte de la nature et du degré de perfection de tous ces possibles. en Bonté c'est-à-dire qu'il veut nécessairement le meilleur, non par fatalité, mais parce que sa volonté suit immédiatement le jugement de son entendement. Tel est le rôle des trois attributs divins dans lesquels on reconnaît les trois personnes de la Trinité ; la Puissance correspond au Père, la sagesse au Fils, la Bonté à l'Esprit

Leibnitz veut qu'on ne les isole pas mais qu'on les considère comme concomitantes.

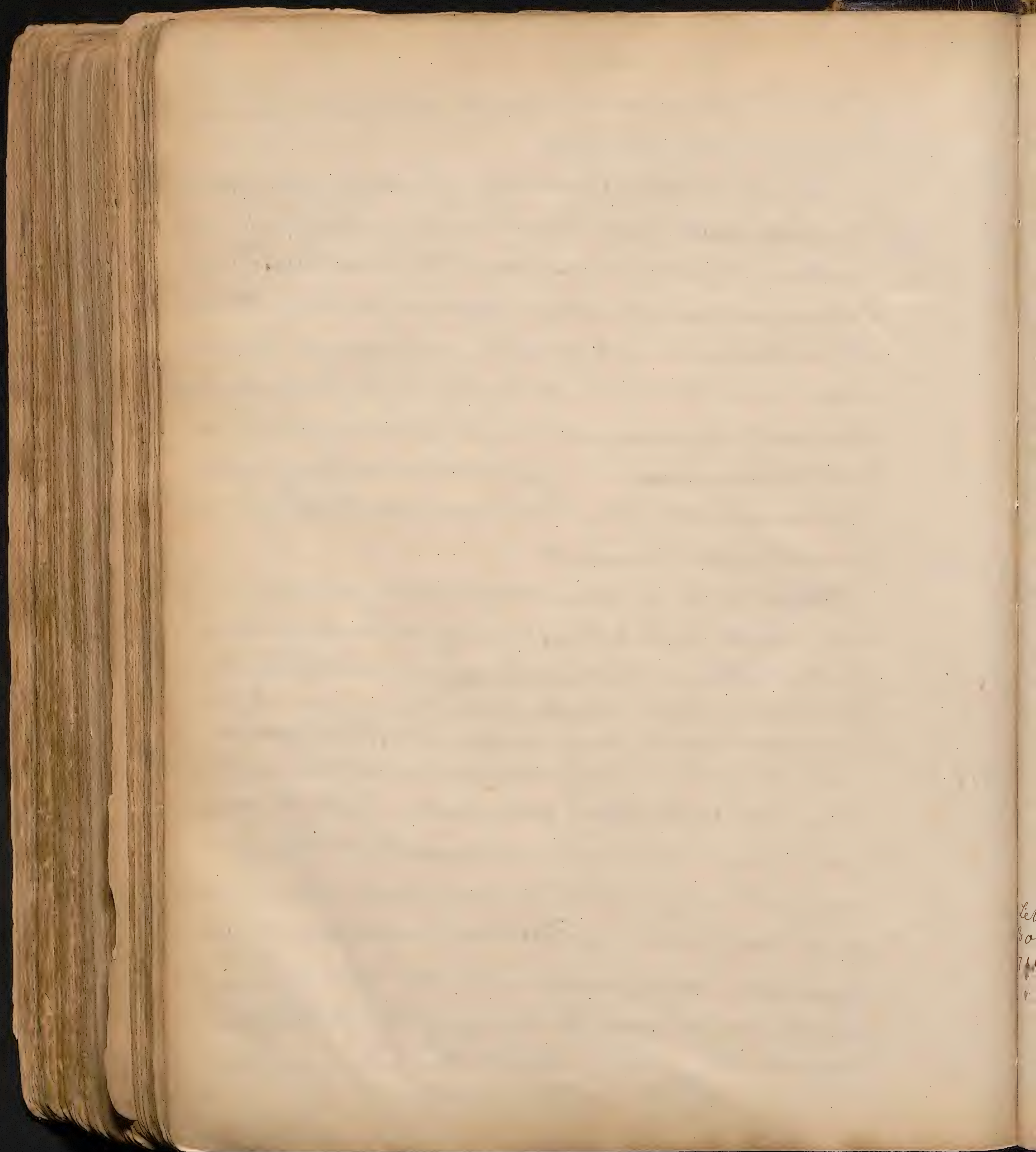
Il suit de cette triple opération que de tous les possibles qui prétendaient à l'existence Dieu n'a pu choisir que le meilleur, et que si aucun n'avait été le meilleur, Dieu « ne se serait pas déterminé. « Comme dans les mathématiques lorsqu'il n'y a point de maximum ni de minimum, ni enfin rien de distingué, tout se fait également « ou quand cela ne se peut, il ne se fait rien du tout; on « peut dire de même --- que s'il n'y avait pas le meilleur « (optimum) parmi tous les mondes possibles, Dieu n'en

(506 b) « aurait produit aucun »

Or quel est ce maximum de perfection relative c'est « la « plus grande variété dans le plus grand ordre; le terrain « le temps, le lieu le mieux ménagés; le plus d'effet produit « par les voies les plus simples; le plus de puissance, le plus « de connaissance, le plus de bonheur et de bonté ~~possible~~

(716 b) « dans les créatures, que l'univers en pouvait admettre. »

Il ne faut pas d'ailleurs se représenter le monde ~~comme~~ que Dieu a réalisé comme un ensemble d'éléments empruntés à divers possibles, juxtaposés par un acte de sa toute puissance. Tout au contraire est lié dans (le monde, dans chaque monde possible. Un monde possible, c'est un ensemble de compossibles. Il faut le prendre tout entier tel qu'il est, ou le rejeter tout entier. Ainsi dans



notre monde comme dans tous les mondes possibles, chaque mouvement, si petit qu'il soit a un effet à quelque distance que ce soit, quoiqu'il devienne moins sensible avec la distance. Dieu a prévu les bonnes et les mauvaises actions, les prières etc; et toute chose a contribué idéalement avant son existence a la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes choses. Se représenter un monde d'ailleurs semblable au nôtre, mais où il n'y aurait ni peine ni malheur, où même le moindre détail diffère, c'est une pure utopie, une oeuvre d'imagination. L'imagination est précisément la faculté d'isoler une partie du monde et de considérer ce qui est possible pris à part, sans s'inquiéter de savoir s'il ~~et non ce qui~~ est compossible avec le reste du monde. Ainsi l'univers, pour Leibnitz n'est pas comme pour Spinoza la collection de tous les possibles. En effet tous les possibles ne sont pas compossibles; Mais il est la réunion d'une certaine façon de compossibles. L'univers est la réunion de tous les possibles existants, c'est à dire de ceux qui formaient le plus riche composé. C'est là, comme on le voit, une définition de l'existence bien idéaliste

Il y a plusieurs univers possibles, chaque collection de compossibles, faisant un univers différent. Cette idée de compossibilité qui est le fonds de la doctrine. Or la loi de la possibilité et celle de la compossibilité n~~est~~ sont pas identiques. La loi de la possibilité est le principe de contradiction. La loi de compossibilité est le principe de contradiction allié au principe de raison suffisante. La possibilité est nécessaire. La compos

Lettre à M. Bourguet. 719-720

sibilité est contingente. L'infinité du nécessaire, est d'en être que possible. La loi de compossibilité est une loi d'harmonie, une loi esthétique et morale

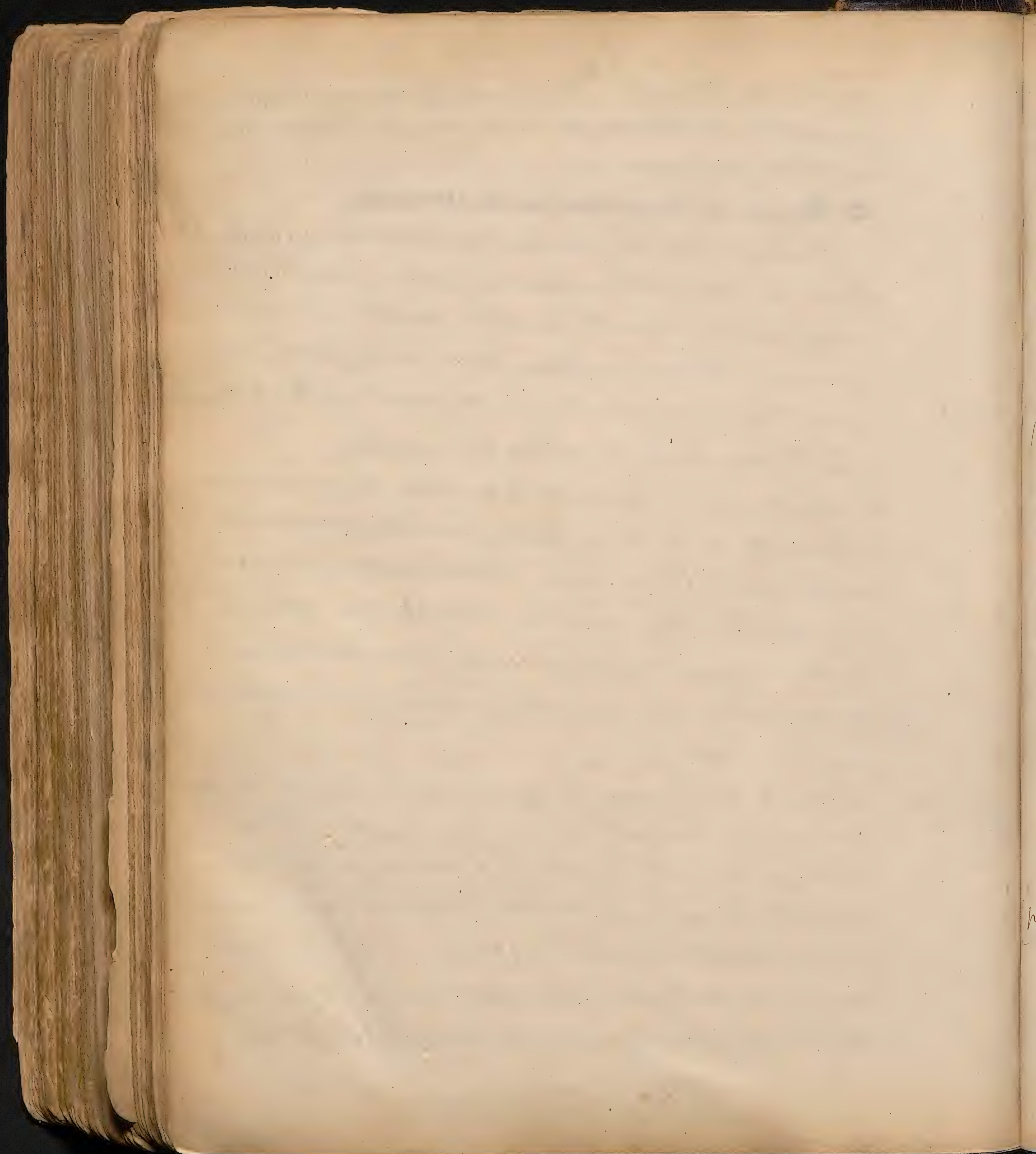
~~B. Mode et les perfections du monde.~~

Nous ne pouvons juger de la perfection du monde ab effectu, a posteriori. Car nous ne pouvons comparer le monde réel avec les autres mondes possibles qui nous sont inconnus. Il nous faut donc la juger a priori, Dieu ayant choisi le monde tel qu'il est pour l'appeler à l'existence

5067 B. Mode de la perfection du monde.

Leibnitz s'est-il représenté la perfection du monde sous la forme de la fixité ou sous la forme du progrès? Le monde possède-t-il en chaque instant toute la perfection dont il est capable si bien qu'en lui, la perfection resterait identique quant au degré sinon quant à l'espèce? Ou bien est-il en progrès vers un perfectionnement toujours plus haut?

De. R. Or. Rad. p. 580. Dans le De Rerum Originatione Radicali, ouvrage écrit en 1697, Leibnitz décide pour le progrès. Si on lui objecte que dans cette hypothèse, le monde devrait dès longtemps être devenu un paradis, il répond que si nombreuses que soient les substances parvenues à la perfection, comme le continu est divisible à l'infini, il y a toujours dans l'abîme des choses des parties assoupies. Il faut qu'elles



s'éveillent pour être promues à une condition supérieure. Ainsi l'on n'arrivera jamais au terme du perfectionnement.

(566) Au contraire dans la Théodicée, il considère l'hypothèse du progrès comme simplement acceptable, si la nature des choses était telle qu'il ne fût pas possible d'atteindre la perfection du premier coup. En somme il considère l'état actuel comme supérieur, mais nous ne pouvons savoir s'il était possible de donner au monde du premier coup toute la perfection qu'il comportait, et ainsi la première hypothèse reste admissible

(733) Dans la lettre IV à M. Bourguet Leibnitz dit qu'il y a deux hypothèses possibles. L'une est celle d'une perfection toujours égale à elle même, l'autre est celle d'une perfection progressive. La première est celle que Leibnitz appelle l'hypothèse du rectangle. Si le monde est toujours également parfait (l'espèce seule et non la quantité de la perfection étant variable) il est vraisemblable qu'il n'a pas eu de commencement. Si le monde croît en perfection, il y a deux comparaisons possibles, celle de l'hyperbole et celle du triangle. L'hyperbole se rapproche indéfiniment des droites qui la guident; suivant cette hypothèse il n'y aurait pas de commencement au perfectionnement du monde, et de toute éternité le monde se perfectionne. Suivant l'hypo-
(733) thèse du triangle, il y aurait eu au contraire un commencement. « Je ne vois pas encore de moyen, dit Leibnitz ~~de wy~~ de faire voir démonstrativement ce qu'on doit choisir par la

(733) pure raison » Ainsi l'optimisme de Leibnitz reste hors de doute; mais Leibnitz ne se déclare pas absolument pour ce progrès. Il le juge seulement compatible avec le reste de son système.

§ 2. Réponse aux objections tirées de l'Existence du Mal.

De bonne heure Leibnitz s'occupa de répondre aux objections faites à l'optimisme et tirées de l'existence du mal dans le monde. Dès 1671 ~~Dans~~ on voit dans

Ed. Klopp I, 3, 251 une lettre à Jean Frédéric, qu'il écrivait un traité sur la Liberté, la Providence et l'inégale répartition des conditions humaines qui reposait sur l'idée de l'harmonie universelle, et devait suivant lui clore l'éternelle discussion sur la prédestination. Dans un dialogue

(v. Ed. Erdmann p. 476 et 569) de 1673, adressé à Arnauld, Leibnitz dit que Dieu a choisi le meilleur des mondes et a été déterminé par sa sagesse à admettre le mal dans le monde; il ajoutait que malgré ce mal le monde demeure le meilleur qui pût être choisi

Cette pensée est le fond de la Théodicée (1710) L'objet

(14 74b-653) de cet ouvrage est de plaider la cause de Dieu (θεοῦ δίκη) L'occasion en fut fortuite. Il est le résultat des entretiens que Leibnitz eut avec la reine de Prusse sur les objections élevées par Bayle contre la perfection du monde et la Providence. Leibnitz n'y prétend pas à l'originalité; il ~~[illegible]~~ se trouve des prédécesseurs ~~[illegible]~~ et notamment chez les stoïciens. Le traité est d'ailleurs très théologique, la théo

gie étant alors fort en honneur. Il paraît animé de l'esprit de la philosophie scolastique, et du meilleur de la philosophie antique et de la philosophie religieuse. Mais, malgré cette apparence que l'ouvrage présente au premier abord, on reconnaît bientôt qu'ici comme partout Leibnitz infuse pour ainsi dire sa philosophie dans les doctrines antérieures et par là les renouvelle.

D'abord il maintient que la question de la perfection du monde doit être traitée a priori et que les raisons qui militent en faveur de cette perfection ~~[illegible]~~ défient toute objection soit rationnelle soit expérimentale. Si l'on demande pourquoi le mal existe, on peut en donner trois raisons.
1° Le mal est inséparable du concept même du monde. Car s'il n'y avait pas de mal dans le monde, le monde serait identique à Dieu même, ~~[illegible]~~.
2° En second lieu le mal est la condition du meilleur
506 b comme une dissonance fait ressortir une consonance.
507. comme dans un tableau, les ombres rehaussent les
§§ 10 et 12 couleurs « Ne faut-il pas le plus souvent qu'un peu de mal rende le bien plus sensible, c'est à dire plus grand" Ainsi les contradictoires se supposent.
3° Leibnitz distingue dans la volonté divine deux moments: La volonté Antécédente qui se porte au bien, mais qui est seulement provisoire car elle se porte également vers tous les biens possibles; et la

volonté conséquente ou décisive qui se porte non plus vers le bien mais vers le meilleur. Le principal est donc ici de ne point isoler les parties de l'univers, par exemple l'homme de la création, ni les attributs de Dieu, par exemple sa puissance de sa sagesse. Ainsi, si l'on considère uniquement la puissance, Dieu pouvait vouloir également les contradictoires; c'est sa sagesse qui s'y oppose. On voit qu'ici Leibnitz est en désaccord avec Descartes. Celui ci en effet, croit que pour se faire une juste idée des attributs de Dieu, il faut les isoler, les considérer chacun à part dans leur nature propre. Mais on arrive par là à des résultats inconciliables ~~et inintelligibles~~? Il est vrai, mais ces contradictions qui nous arrêtent prouvent simplement que notre entendement est insuffisant à compren. de Dieu. Descartes met un abîme entre Dieu et l'homme. Leibnitz rend Dieu plus intelligible, Par là Leibnitz est plus dans l'esprit de la philosophie antique. Descartes est au contraire plus moderne.

Leibnitz distingue trois sortes de maux: Le mal métaphysique, le mal physique, et le mal moral. Le premier est une simple imperfection le ~~troisième~~ second une souffrance, le troisième est le péché

a – Le mal métaphysique est la simple privation d'un bien métaphysique. Ainsi lorsqu'un être intelligent perd l'intelligence sans douleur ni péché, c'est un mal métaphysique. Le mal métaphysique n'est donc rien de positif. C'est une simple limitation. Leibnitz n'est donc pas dualiste. Il repousse le manichéisme. Il y a une grande différence entre la théorie qui fait dériver ~~consister~~ le mal d'un principe spécial, et celle qui n'y voit qu'une simple limitation. Dans la première c'est l'entendement qui est soumis à la volonté dans la seconde c'est la volonté qui est subordonnée à l'entendement.

Lettre II à M Bourguet
720 a

On peut considérer le mal métaphysique en général ou l'inégale répartition des biens et des maux dans le monde –

1° Le mal métaphysique en général est inévitable. L'imperfection la limitation la privation sont immédiatement données dans le concept du fini. Demander que Dieu ne crée pas d'êtres imparfaits c'est demander qu'il ne crée pas du tout. Jusqu'à présent nous ne voyons rien ici que les théologiens n'eussent pu dire. Mais voici où nous retrouvons Leibnitz : Avant d'être appelés à l'existence les possibles ont une nature idéale. Les créatures dans l'entendement divin ont déjà une perfection originelle. En effet les possibles distincts de Dieu

ne peuvent se distinguer de lui que par leur imperfection. Toutes les monades ont le même contenu que la monade divine; elles ne peuvent donc en différer que par le degré de distinction de leurs représentations. L'imperfection réside donc ainsi dans les possibles même avant la création.

En résumé le mal métaphysique ne consiste que dans la privation, il n'a pas une cause efficiente
(§10 a) mais seulement une cause déficiente (§10 a) Elle est la condition de l'existence des possibles, qui ne sont pas Dieu.

2°. L'inégale répartition des biens et des maux est nécessaire. En effet c'est seulement par cette inégale répartition que peut être réalisée la continuité dans le monde. De plus Leibnitz est souvent dominé par l'idée de la richesse, de la variété, il en fait un élément de la beauté de la perfection. La sagesse demande donc de la variété. Répéter toujours la même chose, si parfaite qu'elle soit, c'est une pauvreté. (Ici on le voit c'est le principe des indiscernables qui est appliqué.) Ainsi "avoir mille « Virgiles bien reliés dans une bibliothèque, chanter « toujours les airs de l'Opera de Cadmus et de Her- « mione, --- ne manger que des perdrix---, appelle- « rait on cela raison. La nature a eu besoin d'a- « nimaux de plantes, de corps inanimés. Il y a dans « ces créatures non raisonnables des merveilles

« qui servent à exercer la raison. Que ferait une créature « intelligente s'il n'y avait point de choses non intelligentes ? « A quoi penserait-elle s'il n'y avait ni mouvement, ni
(539 b, 540 a) « matière ni sens. » Leibnitz considérant le mal comme une simple privation, pense qu'aux yeux de Dieu il n'y a point de mal. Dieu réalise le plus possible, et il ne voit que ce qu'il y a de positif dans les choses. Rien n'est à dédaigner dans la nature. On le voit nous arrivons de l'expression exotérique de la doctrine à une expression ~~déplacée~~ ésotérique ; Nous avons vu intervenir le principe de continuité et le principe des indiscernables pour expliquer la nécessité de l'inégale répartition des biens et des maux. Voici donc l'expression vraiment leibnitzienne de la doctrine : Chaque être doit se distinguer des autres et il ne le peut que par le degré de distinction avec lequel il représente l'univers. Mais c'est le degré de distinction des représentations qui constitue les degrés de la perfection de l'être. Il doit donc y avoir autant de degrés de perfection qu'il y a de monades. Il est impossible que deux monades créées aient le même degré de distinction dans leurs représentations. Car elles seraient égales en quantité d'être ou en perfection. Ainsi toute monade créée implique une infinité de différences de perfection, c'est-à-dire en définitive une infinité d'imperfections. Maintenant si quelque individu se plaint de la place qu'il occupe dans la nature ~~que~~ pouvons-nous lui répondre ? « Puisque ces maux devaient exister, il fallait bien

« qu'ils y eût quelques uns qui y fussent sujets; et nous sommes
« ces quelques uns. Si c'étaient d'autres, n'y aurait-il pas la même
« apparence de mal? ou plutôt ces autres ne seraient-ils pas
« ce qu'on appelle nous »

b. – Le mal physique. – En ce qui concerne le mal physique, la solution est déjà indiquée dans ce que nous venons de dire au sujet du mal métaphysique. Mais tandis que le mal métaphysique est immédiatement et nécessairement voulu par Dieu, comme faisant partie de l'essence même des possibles, au contraire le mal physique n'est voulu que relativement, comme moyen; et le mal
(5??) moral est simplement permis comme une condition sine qua non du bien. Pour le mal physique, l'erreur de Bayle et de tout adversaire de la doctrine de la Providence, est de supposer que le but du monde est le bonheur des créatures intelligentes. Sans doute leur bonheur est une partie considérable du dessein de Dieu, mais non son unique dessein. Car l'homme n'est qu'une partie du monde. Or l'ordre et la beauté du tout ne peut être sacrifié aux
(535 a) prétentions d'une partie, fût-ce de la plus précieuse. Était-il possible qu'il n'y eût que des plaisirs sans douleur? Oui, si Dieu avait pu créer des esprits sans un monde matériel. Mais Dieu ne le pouvait; car il fallait que le monde fût lié. Or c'est le corps qui me relie au reste de l'univers, c'est le corps qui fait le lien des esprits. Le corps en effet c'est la représentation confuse dans l'esprit du reste de l'univers; c'est comme un prolon-

gement de notre âme qui nous lie au monde. Des moi pers[e]veraient sans communication possible et resteraient isolés renfermés en eux mêmes. Mais du moment que les esprits sont joints à des corps, ils doivent éprouver des sentiments correspondants, et si nos corps sont imparfaits, les sentiments correspondants seront des sentiments de douleur et d'imperfection. Aussi le mal physique est une suite inévitable de la limitation des monades qui est une condition des rapports des choses entre elles et de la liaison des choses dans le monde. D'ailleurs la somme des maux n'est pas si grande que les pessimistes le disent. Ici Leibnitz affirme plus qu'il ne prouve. Comme Fontenelle ou Arnauld il ne donne pas beaucoup de raisons pour prouver que la somme des biens l'emporte sur celle des maux. Non seulement pour Leibnitz la somme des maux est négligeable mais encore nos commodités extrêmes surpassent nos incommodités. La volonté ne triomphe-t-elle pas de la douleur? La tranquillité du sage n'est-elle pas au dessus de la douleur? Les stoïciens et même les Epicuriens le croyaient. « Leibnitz cite encore l'autorité de Descartes, lorsqu'il dit que même parmi les plus tristes accidents et les plus pressantes douleurs on peut toujours y être content pourvu qu'on

(580 b) sache user de la raison. » (~~Il est vrai que~~ ceci était plus fondé chez Descartes, philosophe de la liberté.). Enfin ce qui nous apparaît ~~souvent~~ comme un mal n'est souvent que la ~~plus~~ condition d'un plus grand bien. Tel est le cas où les maux sont la punition du péché, ou encore le

cas des maux la vertu malheureuse et du vice prospère car une large compensation de ce mal est reservée à la vie future. Leibnitz se fait ici l'écho de la morale chrétienne et de la philosophie populaire

c - Le mal moral. - C'est le mal moral surtout qui consiste dans une simple privation. Une action est mauvaise en tant qu'elle est au dessous de la loi morale. Elle vient d'un défaut de distinction dans les perceptions, d'un défaut de force dans la volonté. Ainsi c'est encore une suite de l'imperfection de la créature. Le mal moral est donc lui aussi nécessaire dans le meilleur monde possible. Leibnitz rappelle ce qu'on chante la veille de Pâques dans les eglises du rite Romain.

O certe necessarium Adoe peccatum
Quod christi morte deletum est
O felix culpa, quoe talem ac tantum
(507 a) Meruit habere redemptorem.

Le mal n'est donc pas quelque chose d'absolu et d'éternel. Non seulement la somme des biens l'a dû l'emporter sur la somme des maux. Mais dans chaque être le mal moral n'est qu'un moment, une imperfection qui doit diminuer graduellement. Un être absolument mauvais serait un être sans virtualité de dispositions morales; Mais un tel être serait aussi incapable de perversité que de vertu. Pourtant Leibnitz parle d'une damnation éternelle qui frapperait non seulement les diables mais même une partie de l'humanité. Il s'efforce il est vrai de restreindre

 763

le nombre des damnés. Il essaye de justifier cette doctrine par disant que les damnés, dans leur damnation même persisteront à haïr Dieu, ce qui ne peut manquer d'être suivi de la continuation de leur peine. Leibnitz admet également le péché originel.
(585 a)

En résumé Leibnitz repousse le Manichéisme que Bayle considérait comme admissible, sinon a priori, du moins à posteriori. D'ailleurs à ses yeux il est plat et peu élégant d'expliquer les phénomènes par un principe spécial, ~~que~~ d'assigner "au mal, un principium maleficum; au froid un primum frigidum. Il
(549 b) "n'y a rien de si aisé ni rien de si plat." Pour lui, il n'y a donc rien de positif dans le mal. "Le mal vient "de la privation; le positif et l'action en naissent par
(550 a) "accident, comme la force naît du froid". Ainsi le mal ne doit pas être considéré isolément puisqu'il n'est rien, mais (il doit être envisagé) seulement comme la limite du bien; le bien est comme la substance dont il est la limite. On voit qu'alors le mal n'est que la condition d'un ~~est~~ plus grand bien et par là la Providence est justifiée. Remarquons que dans cette doctrine le mal est absolument nécessaire, puisqu'il est dans les possibles même, que Dieu n'a pas créés. Ainsi cette théorie renferme un germe de pessimisme. Le mal est expliqué parce qu'il est transporté en Dieu même. Dieu est justifié, par

qu'il n'était pas en son pouvoir de l'éviter. Le mal est antérieur à lui. Il ne pouvait créer qu'en réalisant les possibles tels qu'ils sont, c'est à dire imparfaits. Ainsi ce célèbre optimisme de Leibnitz contient une part de pessimisme indéniable; il établit une solidarité entre le bien et le mal. Ajoutons que Leibnitz ne donne aucun argument pour prouver que la somme des biens l'emporte sur la somme des maux. Cette assertion semble gratuite. Or démontrer que le mal n'existe que comme la condition des biens, n'exclut pas l'hypothèse que les maux forment une somme supérieure à celle des biens. Le pessimisme n'est donc pas exclu par la doctrine de Leibnitz.

II. De la Nature et de la Grâce.

Nous avons rattaché ~~cette doctrine~~ l'étude du monde à celle de Dieu parce que le point de vue où Leibnitz se place dans cette étude est le point de vue de la nature divine. A ~~cette~~ la doctrine de Dieu se trouve rattachée aussi celle de la Nature et de la grâce. C'est la doctrine des rapports du physique et du moral.

Bien que dans le monde tout soit lié, il y a pourtant lieu de distinguer les âmes et les esprits ou âmes supérieures. Les âmes en général sont

sont des miroirs vivants de l'univers. Dieu est à leur
égard comme un inventeur est à sa machine. Les
lois qui règnent dans le monde des âmes sont les lois
physiques. Que sont ces lois physiques ? sont-ce les causes
(712 a) efficientes ? Dans un passage, Leibniz réunit sous ce
nom de lois physiques les causes efficientes et les cau-
ses finales. Quoiqu'il en soit, elles n'ont rien de moral.
Elles sont indifférentes à la rémunération et à la félicité.
De ce monde des âmes ou la nature, il faut distinguer le mon-
(717 b) de des esprits, soit des hommes, soit des génies qui non
seulement sont des miroirs du monde des créatures, mais
de la divinité même, qui sont capables de comprendre
le système de l'univers et d'en imiter quelque chose
comme par des échantillons architectoniques, chaque
esprit étant comme une petite divinité dans son
département. L'ordre et l'harmonie qu'un esprit
peut mettre dans ses actions en font comme un
petit monde. C'est pourquoi les esprits peuvent entrer
en une manière de société avec Dieu qui n'est plus
alors simplement à leur égard comme un inventeur est à sa ma-
chine, mais comme un prince est à ses sujets ou un
père à ses enfants. On peut appeler cité de Dieu
le monde que l'assemblage des esprits doit composer
c'est le plus parfait état qui soit possible sous le
plus parfait des monarques. Cette cité de Dieu est

un monde moral dans le monde naturel. Il est ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu. C'est ce qui montre le mieux la bonté divine tandis que tout le reste montre (plutôt) sa sagesse et sa puissance.

Ce qui caractérise ce gouvernement parfait, c'est que sous lui il n'y a pas de bonne action qui ne soit récompensée, pas de mauvaise qui n'ait sa punition. Tout doit réussir ~~[illegible]~~ aux bons, qui ne sont "plus des mécontents dans ce grand état, qui se fient
(712 b) "à la Providence et aiment suivant la loi du pur "amour, qui consiste à jouir de la perfection de ce "qu'on aime.

Mais comment Leibnitz ~~passe-t-il~~ entend-il le passage de la Nature à la Grâce? De même qu'il y a une harmonie entre les causes efficientes et les causes finales, il y a une harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grâce, entre Dieu considéré comme architecte de la machine de l'univers, et Dieu considéré comme le monarque de la cité des esprits. Cette harmonie consiste en ce que les choses conduisent à la grâce

par les voies mêmes de la nature. Le globe doit être détruit et réparé par les voies naturelles au moment même où le bien moral l'exigera. « Les péchés doivent porter leur peine « avec eux par l'ordre même de la nature, en vertu même de « la structure mécanique des choses. Et de même les belles « actions s'attireront leur récompense par des voies machina- « les par rapport aux corps, quoique cela ne puisse et ne doive pas « arriver toujours sur le champ ! » — Dans cette cité idéale que feront les corps ? Car les âmes ~~ne peuvent être sans~~ ont besoin d'un corps. En ce monde le corps a un double rôle ; il relie, comme nous l'avons vu l'âme au reste du monde, mais aussi il l'isole d'une certaine manière. Dans la Cité de Dieu les corps continueront à mettre les âmes en relation avec les autres choses, mais ne l'isoleront plus. « C'est ce pressen- timent de l'harmonie de la grâce et de la nature qui « fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout « ce qui paraît conforme à la volonté divine présomptive (712 b) « ou antécédente et se contenter cependant de ce que Dieu « fait arriver effectivement par sa volonté conséquente et « décisive » — Pour ceux qui sont animés de cet esprit la beauté qui se montre dans l'harmonie et l'ordre du monde est un sûr garant de l'ordre qui régnera dans la Cité de Dieu. Ordre qui se réalisera spontanément, car Dieu n'est pas seu- lement la cause efficiente, mais la cause ~~morale~~ finale directrice, de l'univers.

G. Belot

48e Leçon

Leibniz (suite)

Philosophie pratique

Nous comprenons sous le nom de philosophie pratique trois questions : la Morale, le Droit et la Politique, la Religion.

La Morale est ce qui se rattache le plus étroitement à sa philosophie. Le déterminisme psychologique de nos actions n'en abolit pas plus le caractère moral que le déterminisme psychologique de nos idées n'en abolit le caractère scientifique. De même que nos idées peuvent être vraies ou fausses, quoique déterminées ; de même, bien que nos volitions aient leur raison suffisante dans d'autres volitions, elles sont néanmoins bonnes ou mauvaises. Dans nos idées, le critère du vrai ou du faux est dans la distinction entre nos perceptions distinctes et nos perceptions confuses. C'est encore, au fond, cette différence qui détermine le bien et le mal. Les actions déterminées par les perceptions confuses sont mauvaises, les bonnes sont déterminées par les perceptions claires.

Dans la morale, il faut distinguer 2 choses, le but et les moyens. La fin de la morale, c'est le Bien. Quelle est la règle ? Cette règle ne saurait se trouver dans quelque loi positive extérieure, car alors une même action serait moralement bonne ou mauvaise

suivant les differentes legislations. (286 b) Et ceci doit s'appliquer aussi à la volonté de Dieu prise isolement. La vraie mesure du bien et de la vertu ne peut être que la règle invariable de la raison que Dieu s'est chargé de maintenir; et de cette source superieure du bien il resulte ceci: que l'on peut être assuré que tout bien moral devient physique, que tout honnête est utile. Donc, en pratique, la fin de la morale, c'est la félicité; il y a accord entre le bien et la félicité; celle-ci est le signe sensible du bien. Cette félicité se distingue de la connaissance en ce qu'elle est un sentiment; mais elle se distingue également du plaisir, en ce qu'elle n'est pas seulement un état de quelque bonté, mais l'état le meilleur où nous puissions prétendre, un état stable et complet. Cette félicité toutefois se distingue de la pleine jouissance où il n'y aurait plus rien à désirer: c'est le privilège de Dieu; et rendrait notre esprit « stupide ». Ce qui nous convient c'est un progrès continuel vers des joies plus hautes. (718 b; 299, a).

Quels sont les moyens pour arriver à cette fin? – Le point de départ est l'instinct moral naturel. La moralité nous est innée, comme la connaissance, sous forme de virtualité (213). –

Notre tendance naturelle est une tendance au plaisir, mais le plaisir n'est pas un état qui tient au relatif en nous, c'est le sentiment de notre libre developpement et de notre perfectionnement. Le bien dont le plaisir est la manifestation n'est pas seulement un bien pour nous, c'est un bien en soi, c'est le bien. Il faut d'ailleurs qu'il en soit ainsi, si le monde est bien fait, car les plus beaux préceptes ne profitent que s'ils trouvent où se prendre en nous. - D'autre part, cette tendance au plaisir n'est pas suffisante pour réaliser le bonheur et le bien. Nos instincts premiers sont comme la tendance de la pierre qui va le plus droit chemin, mais mais qui ne prend pas le plus court chemin vers le centre de la terre, puisque si elle se detournait des obstacles, elle y arriverait plus tôt. C'est pourquoi en allant droit vers le plaisir présent, nous tombons parfois dans le précipice de la misère.

Le moyen de nous élever du plaisir à la félicité ne peut consister que dans le developpement de notre perfection. Or à cet égard, on peut distinguer deux choses: les éléments qui nous viennent de nous-mêmes, et ceux qui peuvent nous venir des autres êtres. Occupons nous d'abord de ceux qui viennent de nous: notre

nature consistant dans la raison, notre perfection consiste
dans l'acquisition de perceptions de plus en plus distinctes.
Comme la volonté va d'elle-même à ce qui lui paraît
être le bien, elle agira d'autant mieux que notre
connaissance sera plus parfaite. C'est ainsi que la culture
intellectuelle est la condition indispensable de la vertu
et du bonheur. De ces considérations résulte une double
règle : d'abord, acquérir la connaissance la plus distincte
possible du bien véritable ; puis attacher la volonté à ce
bien, disposer la volonté à l'accomplir. Comment cela ?
Leibniz donne d'abord une règle pratique : pour bien agir
il suffit d'appliquer les deux maximes : « pensez-y bien »
et « memento ». En d'autres termes : lorsque tu es de
sang froid, forme-toi des règles de conduite bien réfléchies,
puis, au moment d'agir, ne remets plus en question
ces règles. Borne-toi à t'en souvenir et à les appliquer
sans faire d'objections. — Mais comment être assuré
d'avoir la force d'agir ainsi sans raisonner ? Il faut
pour cela intéresser la volonté à la loi morale,
rendre la pratique du bien agréable. C'est que les idées
font trop peu d'impression sur nous : elles s'effacent,
ou, si le souvenir s'en conserve, ce ne sont plus

pour nous que des mots que nous ne sentons pas : nous tombons dans un état de "psittacisme" (257 b, 259 b). — Le bien est la réalisation de la raison, c'est-à-dire, de ce qu'il y a de plus beau. Quelle séduction n'exercerait pas la vérité, si on la faisait bien valoir ? De plus, n'avons-nous pas une force considérable à notre disposition, l'habitude ? (260 a). C'est donc une morale essentiellement humaine, applicable à toutes les conditions, à tous les esprits. — Mais la quantité d'être qui nous est permise est peu de chose par rapport au reste : notre perfection serait donc très limitée, si nous nous bornions à développer la quantité d'être qui est en nous. Par une bonté de la Providence, il nous est possible d'élargir notre être et de l'accroître de la perfection même des autres : c'est par l'amour. Notre esprit est un miroir de l'univers ; et plus il élargit le champ de ses perceptions distinctes, plus il prend conscience de son rapport avec les autres êtres ; plus aussi sa perfection s'accroît de celle des autres êtres : et c'est là ce qui constitue l'amour (118 b). Cet amour a pour objet et les autres hommes et Dieu lui-même. Cette définition suffit à vider la querelle du pur amour et de l'amour mercenaire, (v. 118 b,

174

et 717, 718)

Le Droit. « De notionibus juris et justitiæ, 1693. — L'origine du droit est dans l'amour de la justice. C'est la "Caritas sapientis, id est, caritas sequens sapientiæ dictata." Il suit de là que Leibniz repousse la théorie qui sépare la justice de la morale.

Il y a 3 degrés dans la justice:

1° Jus strictum, consistant dans la justice commutative; "neminem laedere"

2°. Aequitas, ou caritas au sens étroit, justice distributive; "suum cuique tribuere"

3° Pietas, ou probitas, justice universelle. "Honeste, ou plutôt, piè vivere", suivre sans condition aucune les lois naturelles fondées sur l'ordre divin des choses. Ce troisième degré suppose la croyance à une Providence et à l'immortalité.

Tout cela est vrai indépendamment de tout statut positif; c'est la loi naturelle. Mais dans la pratique il faut une loi positive, soit divine dans la religion, soit humaine dans la société civile. (Dutens. p. 297).

Politique. Il n'y a pas de doctrine précise. Leibniz s'est beaucoup occupé de politique; " as la " cité de Dieu, " la cité des esprits, le préoccupe beaucoup plus que la société civile. Il faut relever ses idées sur la nécessité de l'union entre les peuples germains, sur le triomphe de la civilisation et de la science, sur le droit de révolution : " il est bon que les princes soient persuadés du droit de résistance des peuples, et que les peuples soient persuadés de la nécessité de l'obéissance passive."

Religion. La religion naturelle, dans son essence première, c'est l'amour de Dieu. Si l'amour en général n'est que la joie que nous éprouvons en faisant nôtre la perfection et la félicité d'autrui, rien n'est plus digne de notre amour que la divinité, qui résume toute perfection. La condition de cet amour, c'est la connaissance; plus notre connaissance sera distincte, plus sera pur et puissant en nous l'amour de Dieu. Ainsi, la ~~connaissance~~ connaissance produit l'amour, l'amour engendre le plaisir à faire le bien : c'est la connaissance

qui est le premier moteur de la vertu et de la piété — Celui qui aime Dieu veut faire sa volonté ; cette volonté tend au bien universel ; c'est donc l'effort pour réaliser le bien universel, c'est à dire l'amour de nos semblables, qui est la traduction pratique de notre amour pour Dieu. (Lettre de 1680, Corresp. de Leibniz et du Cte. Ernest, I, 299).

Religions positives. — La véritable et solide piété qui consiste dans la lumière et la vérité, n'a jamais été le partage du grand nombre. Nous sommes frappés par l'extérieur et l'interne demande une discussion dont peu sont capables. C'est pourquoi beaucoup ont conçu une imitation de la vraie piété qui consiste en formalités de deux sortes. Les unes pratiques les autres ~~symboliques~~ sont des formulaires de la croyance. Les cérémonies ressemblent aux actes vertueux comme des ombres à la vérité. Toutes ces formalités seraient louables si elles étaient propres à maintenir et à exprimer ce qu'elles imitent. Il faudrait en faire des moyens détournés pour nous disposer au bien et nous rendre la vertu familière. Leibniz croit à la réaction des actions sur la croyance intérieure. Il pense que l'homme tend à l'harmonie entre sa conduite externe et interne. Leibniz fait allusion à cette loi de l'influence de l'externe sur l'interne. De même les

formulaires de créance seraient bons : il n'y avait rien en eux qui ne fut conforme à la vérité. Il veut rapprocher les différentes confessions ; il voit plutôt les ressemblances que les différences entre le piétisme et le luthéranisme, le catholicisme et le protestantisme.

Pour le christianisme en particulier Leibnitz y trouvait la vérité même. Il a donc adopté non sans les interpréter quelquefois les dogmes de la religion, ~~même~~ celui de l'éternité des peines qui semble si contradictoire avec la bonté naturelle qu'il trouvait tout à l'heure chez l'homme. La foi et la raison s'accordent selon lui. Il suffit que les vérités de foi ne soient pas contraires au principe de ~~raison~~ contradiction. D'ailleurs il les ramène à des faits, à des miracles. Lui qui s'est attaché avant tout à montrer que les lois de la nature sont contingentes, il admet que Dieu y apporte des exceptions en vue de l'ordre moral dont les lois physiques dépendent.

En un mot pour la Religion Leibnitz soutient deux thèses. 1° Il fonde la religion sur la connaissance 2° Il identifie la piété avec la moralité la plus élevée. Par ces deux thèses il est l'origine du mouvement important qu'on appelle en allemand l'Aufklärung, mot qui implique à la fois l'idée de lumières et celle d'émancipation.

E. Cointe.

Philosophie.

49e Leçon. Leibniz. Conclusion (fin).

Nous allons voir comment Leibniz ~~groupait~~ (lui-même a) systématisé) ses ~~travaux~~ doctrines à la fin de sa carrière dans quelques écrits: la Monadologie et les Principes de la nature et de la grâce (1714). La Monadologie est intitulée dans la traduction latine Principia Philosophiae.

On peut distinguer dans la Monadologie trois parties:

1° Monades (1–30)
2° Dieu (30–48)
3° ~~Du~~ Le Monde conçu dans sa cause (49–90)

La Monadologie est une série de thèses imbriquées, ~~la marche est ascendante~~ d'abord, des créatures au Créateur; ~~ensuite descendante~~, de Dieu aux créatures.

1° Monades. Deux parties:

A) la nature
B) les degrés

La monade est la substance simple qui entre dans les composés. Il faut qu'il y ait des substances simples, car le composé n'est autre chose qu'un amas ou agrégation de simples; la régression de l'être au principe doit avoir un terme. C'est l'ἀνάγκη στῆναι d'Aristote. C'est ce principe que contestera Kant; il l'affirmera de l'entendement, il le niera de la sensibilité.

L'essence des monades peut être considérée au point de vue externe ou interne.

Au point de vue externe les monades, étant simples, sont nécessairement inétendues, sans figure, indivisibles; elles ne peuvent périr ou commencer naturellement mais seulement par création ou annihilation, ni être altérées ou changées dans leur intérieur par l'action des autres créatures. De leur simplicité, Leibniz conclut à leur immatérialité, et de leur immatérialité à l'impossibilité d'y faire pénétrer quelque chose, d'entrer en communication mécanique avec autre chose.

Au point de vue interne, les monades doivent
avoir aussi des qualités internes, en vertu du principe
des indiscernables, il faut que les monades aient une
nature propre. Ce n'est pas des qualités externes que les
choses peuvent se distinguer; les qualités extérieures ou mathé-
matiques ne suffisent pas. Il faut aux monades un fond
supramathématique interne; il faut que si une monade
réfléchit sur elle même, elle trouve où se prendre, tandis
que un objet mathématique ne peut que sortir de dehors.
Étant accordé que tout être créé est sujet au changement
il s'ensuit que les changements des monades viennent des
principes internes et il faut en outre qu'il y ait dans la
monade « un détail de ce qui change » ou multitude
dans l'unité « qui fait la spécification et la variété des
substances simples; ce sont les qualités internes de la mon[ade].

Mais qu'est-ce qu'une multitude dans
l'unité? Nous ne concevons qu'une manière pour la réal[iser]
c'est la *perception*. Platon avait trouvé que l'Idée
est la seule manière de réaliser l'Un dans le multiple
et le multiple dans l'Un, c'est l'objet de l'esprit. Leibniz
va plus avant dans le sujet, le principe, il recherche et le
trouve non plus dans l'Idée, mais dans la *percep[tion]*
dont l'idée est l'objet, dans l'action de la monade,
tandis que Platon s'en tenait à l'objet de l'esprit
Leibniz va jusqu'à la fonction et l'opération de l'esp[rit].

Il y a deux facultés internes des monades: la
perception ou représentation d'une multitude dans
l'unité, et l'*appétition*, ou action du principe interne
consistant à passer d'une perception à une autre. Nous
expérimentons ces deux facultés telles qu'elles viennent d'être
définies. Ces facultés sont inexplicables par des raisons mécani-
ques. Elles, les monades ont une suffisance (αὐτάρκεια) qui
les rend sources de leurs actions internes elles rend des
automates incorporels, c'est à dire que tout phénomène
interne peut toujours être expliqué par un phénomène
interne, sans qu'on ait besoin de recourir à un phénomène
externe.

Degrés des monades. Ils sont déterminés
par le degré de distinction de leurs perceptions.

1° la monade nue ou entéléchie pure et simple
qui possède la perception et l'appétition sans la mémoire

2° la monade douée de mémoire, laquelle est
empirique dans ses actions

3° La monade douée de raison ou connaissance des vérités nécessaires et éternelles, et par suite d'aperception ou connaissance claire de ce qu'on appelle esprit.

Voilà la théorie de la monade.

Dieu.

— Le point de départ, c'est la théorie des deux principes de la connaissance : le principe de contradiction par lequel nous jugeons faux ce qui est enveloppé, qui suffit à déterminer le faux, non à déterminer le vrai ; le principe de raison suffisante suivant lequel étant donné une énonciation ou un fait, on doit toujours rendre raison et expliquer pourquoi cette énonciation ou ce fait est tel et non autre ; c'est-à-dire que le faux ayant plusieurs contraires, il faut une raison pour choisir parmi ces contraires celui qui est vrai ; le possible distinguant du nécessaire il faut une raison pour désigner celui qui est réalisé et celui qui est vrai.

Il y a deux sortes de vérités : celles de raisonnement et celles de fait. Les premières peuvent se ramener par analyse à des propositions identiques, parce qu'elles se ramènent à des vérités identiques où le prédicat est contenu dans le sujet. — Les vérités de fait ne peuvent être ramenées par l'analyse à des propositions identiques ; elles sont comparables à un nombre incommensurable : l'analyse n'a pas de terme. Les deux principes de contradiction et de raison suffisante s'appliquent aux deux sortes de vérités. Seulement, dans l'ordre des vérités de raisonnement, le principe de raison suffisante est satisfait par des principes homogènes par rapport aux composés. Dans les vérités de fait, le principe de raison suffisante ne peut être satisfait par des éléments homogènes à l'égard des composés ; on ne peut expliquer d'une façon achevée des phénomènes par des phénomènes.

Étant donné cette théorie des deux principes, l'existence de Dieu se démontre de trois manières :

1° Un Dieu est nécessaire comme raison suprême du contingent. Le contingent ne peut trouver son explication dernière dans le contingent ; mais le principe de raison suffisante exige que le contingent, comme

tout le reste, soit entièrement expliqué. Donc, il faut le chercher hors de la série des contingents, dans un Être supersensible.

2° Un Dieu est nécessaire comme source des essences ou possibles et des vérités éternelles en tant qu'il y a en elles une réalité. Les essences ~~sont~~ des purs idées, l'idée de Dieu suffisant pour les expliquer. Mais, en tant qu'elles sont des possibles réels, elles requièrent l'existence et non pas seulement l'idée de Dieu, puisque cette prétention à l'existence qui est en elles ne s'explique pas autrement étant donné leur imperfection. Leibniz distingue l'idée du possible et le possible; le possible, en tant qu'il y a en lui de la réalité, suppose un Dieu existant.

3° Dieu existe nécessairement, s'il est possible. Preuve ontologique.

Les vérités éternelles ne dépendent pas de la volonté de Dieu mais de son seul entendement dont elles sont l'objet interne. Ainsi Dieu n'y peut rien changer. Les vérités éternelles ne sont autre chose que les lois des possibles. Les vérités contingentes, au contraire, dépendent de la volonté de Dieu. Leur principe est la convenance ou le choix du meilleur. Les monades créées naissent par des fulgurations continuelles de la Divinité, c'est-à-dire, elles préexistaient à titre de possibles dans l'entendement divin, la volonté de Dieu intervenant les produit (producit) et amène à l'acte cette prétention à l'être qui est dans certains possibles. Leibniz se sert aussi du mot émanation (promanare).

Il est en Dieu, outre la <u>puissance</u>, la <u>connaissance</u>, la <u>volonté</u>, répondant aux trois éléments de la monade: le <u>sujet ou la base</u>, la faculté <u>perceptive</u> et la faculté <u>appétitive</u>.

III. Le monde conçu dans sa cause.

La créature ~~est dite~~ agir en tant qu'elle a de la perfection, c'est-à-dire en tant qu'elle a des perceptions distinctes, en tant qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison a priori de ce qui se passe dans une autre. L'action est ainsi ramenée à un rapport intelligible. Dans les substances simples, cette action n'est qu'une influence idéale d'une monade sur l'autre, influence qui ne peut avoir d'effet que par l'intervention

de Dieu, demandent à la raison que Dieu ~~commande~~ en réglant les autres monades dès le commencement des choses ait égard à elle, c'est-à-dire règle les choses d'une manière conforme à certaines de ses idées ; elle est ~~dite~~ agir sur les autres, parce que les autres sont ce qu'elles sont à cause d'elle (ejus gratia) dans le sens des causes finales, pour l'amour d'elle. Dieu s'étant ainsi proposé d'accommoder les créatures les unes par les autres les actions et les passions sont mutuelles ; le Créateur a eu égard à elle en créant les autres : rien n'a été sacrifié dans l'univers. Tout être, si chétif qu'il soit, a joué à un moment le rôle de fin en soi. Étant comparu par avance devant l'architecte, le créateur s'est demandé comment les choses peuvent être disposées pour donner satisfaction aux tendances. Comme il y a une infinité d'univers possibles ~~l'esprit~~ il a fallu une raison au choix de Dieu. Cette raison ne peut consister que dans la convenance, dans le degré de perfection que ces mondes contiennent : chaque possible ~~a just droit de prétendre~~ à l'existence dans la mesure de la perfection qu'il enveloppe. Donc le monde actuel est le meilleur des mondes possibles. (53-55)

Cette perfection consiste en ce que les monades représentent l'univers chacune à son point de vue. De là résulte le maximum de variété et d'unité, par conséquent le maximum de beauté. Chacune est une représentation de l'univers, il y a donc une infinité d'univers mais comme c'est ~~toujours~~ le même univers qui est représenté, il y a parenté entre les représentations.

Jusqu'ici nous n'avons fait aucune allusion au corps et à la matière. Dans les Principes de la nature et de la grâce, il en est question dès le début. Dans la Monadologie, la matière n'existe pas encore. Maintenant, le principe se trouve dans ce que chaque monade est passive d'un côté et active de l'autre. Chaque monade sert de moyen par rapport à une autre. Le fondement de la matière est la relation des monades entre elles. Il y a des corps. L'étendue est quelque ordre et la connexion des monades, elle n'en est que la répétition, elle n'est pas une substance, elle n'est qu'une conséquence, une possibilité. L'étendue est en elle-même un réceptacle absolument vide et surtout indifférent, indéterminé,

sans direction, sans qualité, sans relation, sans exigence qui ne sera pas contrariée quelle monade est dans tel lieu ou dans tel autre. N., les composés symbolisent avec les simples, c'à d. les composés ont une connexion mécanique entre eux qui est le symbole de l'unité métaphysique de la monade. Mais cet ordre n'est qu'extérieur, superficiel, les choses n'étant pas adaptées les unes aux autres, et ne tendant pas à l'être, les parties ayant été violemment rapprochées. Elles imitent à leur manière, autant qu'un agrégat le peut faire, l'acte interne, spirituel, spontané des monades. Donc en vertu de cette connexion symbolique tout est plein dans la nature, tout se tient, c'est la seule manière dont la chose étendue puisse imiter l'unité. Et par suite, chaque mouvement a son retentissement dans les parties les plus reculées de l'univers dans la suite du temps. Le présent est chargé du passé et gros de l'avenir.

A chaque monade douée de perceptions un peu distinctes et élevées est joint un corps présentant une certaine complexité, composé de monades inférieures. C'est en représentant plus distinctement le corps qui lui est affecté plus particulièrement que l'âme représente l'univers. Le corps, c'est le trait d'union entre l'âme et le monde. Notre corps est en communication matérielle avec le monde entier; notre âme, en tant qu'elle le représente, représente aussi l'univers. Le corps n'est que l'ensemble des perceptions confuses d'une monade qui représente le reste de l'univers. La multiplicité absolue dans la représentation implique une semblable multiplicité dans le corps. Le corps est donc organique; c'est à dire non seulement machine, mais machine dont chacune des parties, les plus petites, sont machines à leur tour et ainsi à l'infini, sans qu'on puisse assigner à rien de [illegible] intelligence, la matière n'est pas seulement divisible, mais actuellement sous-divisée à l'infini. Donc rien d'inutile dans la nature. Chaque corps vivant a une entéléchie dominante qui est l'âme de l'animal, mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres corps vivants, plantes, animaux, dont chacun a encore son entéléchie ou son âme dominante.

Les corps sont dans un flux perpétuel. Ainsi l'âme ne change de corps que par degrés; il n'y a pas métempsychose ni métamorphose. La génération n'est qu'un développement et un accroissement, la mort est un enveloppement et une diminution. Les âmes, comme les corps, sont préformées dans les germes; seulement ici peu d'appelés, peu d'élus, beaucoup de possibles et peu de réels; il faut la conception pour amener à la nature humaine une infinité d'âmes, qui, avant, étaient simplement capables d'y arriver. Ce phénomène de la conception est solidaire des autres phénomènes de la nature, il faut que les circonstances extérieures leur soient favorables et que son développement soit compatible avec ~~tout~~ celui de l'univers.

Ces principes permettent d'expliquer l'union et la conformité de l'âme avec le corps. L'âme et le corps suivent chacun ses lois propres; ~~tout pouvant~~ s'expliquer dans le corps sans l'âme, dans l'âme sans le corps; mais les âmes et les corps se rencontrent par l'harmonie préétablie entre les substances. Les lois des causes finales qui sont les appétitions fins et moyens, et les lois des causes efficientes qui s'appliquent à des mouvements forment deux règnes harmoniques entre eux. Voici cette harmonie. La série des causes efficientes est comparable à une ligne continue dans laquelle chaque antécédent ~~ne comporte~~ qu'un seul conséquent; il y a nécessité métaphysique absolue; avec A sont donnés tous les conséquents, avec C, dans la série des causes finales un ~~terme~~ quelconque D: ce terme est considéré comme une fin; or, pour la réaliser, une infinité de moyens ~~et d'antécédents~~ sont possibles: parmi eux, la sagesse divine a choisi le meilleur C qui se trouve concordé avec C qui se trouve ~~[illegible]~~ dans la série des causes efficientes, de sorte que chaque point de la série des causes finales apparaît comme point de convergence d'une infinité de possibles parmi lesquels un seul a été choisi et se trouve par la sagesse divine répondre au terme mécanique parallèle de la série des causes efficientes. Une fin quelconque peut être obtenue par un grand nombre de moyens.

Leibniz ajoute que Descartes serait arrivé à ce système s'il avait connu la loi de la même direction ~~totale~~ dans la matière.

Théorie en ce qui est propre aux esprits. Tandis que les âmes ordinaires sont simplement miroirs de l'univers, les esprits sont images de la divinité, et capables de connaître le système de l'Univers et d'en

ajouter dans le réel monde quelque chose par
des échantillons architectoniques. C'est pourquoi il
avait appelé cité la société avec Dieu ; cette
Cité de Dieu ou monde moral dans le monde matériel
et où bonnes et mauvaises actions sont récompensées ou
punies. Ce règne se produit par les lois mêmes de la nature
spontanément, et Dieu architecte contente en tout
Dieu législateur.

Si nous considérons maintenant le
système de Leibniz ainsi résumé, et quelle est
l'œuvre de Leibniz selon Leibniz lui-même, on
trouve que Leibniz striant qu'avant lui on n'a fait
que la philosophie du possible, et qu'il a constitué la
philosophie du réel. Comment Descartes avait-il constitué
la philosophie du possible ? Il était parti des mathématiques ;
si tout peut être expliqué mathématiquement,
~~toute connaissance~~ sera scientifique qui sera ramené
aux mathématiques. Mais la réduction de la physique aux
mathématiques est-elle légitime ? Il remarque cela ne peut
passe faire immédiatement. Il se trouve ainsi amené à
pénétrer dans la métaphysique où il lui semblait que
se trouvait la racine et la solution de cette question.
Il a donc trouvé ~~selon lui~~ en Dieu la possibilité de
ramener la physique aux mathématiques. Par là il a
pensé avoir la physique mathématique, c'est-à-dire présentant
la même certitude que les mathématiques, Dieu étant
garant. Leibniz suit une marche analogue ; il part de
la physique mathématique ~~avoir~~, mais pense qu'elle ne
coïncide pas avec la physique réelle et que la physique
constituée à [mathématiquement] ~~priori~~ demeure ~~trop~~ générale pour expliquer
la réalité : ce sont des cadres où une infinité d'autres
mondes trouvent place à côté de la réalité actuelle. Ce
n'est plus le problème d'une certitude abstraite que se
pose Leibniz. Descartes demandait à quelles conditions la physique
serait-elle certaine ? Leibniz demande : à quelles conditions
sera-t-elle réelle et non pas seulement certaine ou
seulement générale sans atteindre le fait. Leibniz
procède comme Descartes pour résoudre, s'attache à Dieu,
s'élève peu à peu des mathématiques à la mécanique,
mais entendue déjà d'une manière plus concrète que
Descartes, puis à l'étude de la connaissance tenant
plus de compte des faits avec Locke, et enfin demande
à Dieu l'explication du réel, du choix entre les possibles, ce
que Descartes n'avait pas expliqué. Leibniz veut expliquer

la réalisation d'un monde possible de préférence à un autre. Dès lors sa philosophie d'émanation progressive va plus loin que Descartes dans l'explication des choses et explique non pas seulement un monde possible comme Descartes, mais le monde réel. Descartes disait : peu m'importe que ce soit ou que ce ne soit pas le monde où nous vivons ; il me suffit que le monde que je construis soit intelligible, et c'est par les lois saintes que je sais comment le monde actuel a été formé ; mais celui-ci ne m'intéresse pas, celui-là est le vrai pour moi qui contente mon intelligence ; probablement d'ailleurs le monde des sens est mis d'accord par Dieu avec le monde de mon entendement. Leibniz, au contraire, explique le détail du monde actuel ; voilà pourquoi il entre dans la question de l'optimisme ce que Descartes n'eût jamais voulu faire, et il entre dans les moindres détails.

Les déterminations des lois construites a priori à l'aide du principe de contradiction ne sont que des barrières et n'ont qu'une valeur négative. Dans l'enceinte de ces barrières une infinité de monuments peuvent être élevés ; l'enceinte, le lieu y est indifférent. La considération des barrières ne peut suffire pour déterminer le monde qui sera réalisé. Le monde devrait seulement satisfaire au principe de contradiction : voilà ce que disait au moins Descartes, mais il ne disait pas quel est le monde. Leibniz avec la nécessité morale et le principe de raison suffisante dit pourquoi, parmi les édifices délimités par le principe de contradiction, Dieu a bâti tel édifice plutôt que tel autre.

Une conséquence importante pour les modernes, c'est que de cette philosophie ressort une véritable réhabilitation de l'expérience, quoique celle-ci ne fût pas sacrifiée autant qu'on le dit dans Descartes. Leibniz dit que Dieu seul peut connaître a priori le détail de l'univers ; mais nous ne pouvons connaître a priori que les lois mathématiques, mais il est satisfait également aux lois mathématiques d'une infinité de façons diverses ; nous n'avons pas les principes de la physique en nous ; d'où nécessité de se servir de l'expérience pour les connaître.

Table des Matières.

